

**Institutul Teologic Romano-Catolic, Iași
Facultatea de Teologie Romano-Catolică**

DIALOG TEOLOGIC

ANUL XXI, nr. 41 / 2018



**Sapiientia
Iași 2018**

Editor-in-Chief:

Ștefan LUPU

Executive-editor:

Iulian FARAOANU

Editorial Board:

Fabian DOBOȘ, University „Al.I. Cuza” of Iași, Romania

Iulian FARAOANU, University „Al.I. Cuza” of Iași, Romania

Benone FARCAȘ, Roman Catholic Theological Institute of Iasi, Romania

Lucian FARCAȘ, University „Al.I. Cuza” of Iași, Romania

Ionuț-Eremia IMBRIȘCA, Roman Catholic Theological Institute of Iasi, Romania

Ștefan LUPU, University „Al.I. Cuza” of Iași, Romania

Advisory Board

Dirk ANSORGE, Graduate School of Philosophy and Theology Frankfurt, Germany

Cristian BARTA, University „Babeș-Bolyai” of Cluj, Romania

Wilhelm DANĂ, University of Bucharest, Romania

Lucian DÎNCĂ, University of Bucharest, Romania

Dávid DIÓSI, University „Babeș-Bolyai” of Cluj, Romania

Manfred HAUKE, Faculty of Theology Lugano, Swiss

Jan MIKRUT, University Gregoriana of Rome, Italy

Zoltan OLAH, University „Babeș-Bolyai” of Cluj, Romania

Maximilian PAL, Roman Catholic Theological Institute of Roman, Romania

Peter SCHALLENBERG, University of Paderborn, Germany

Giovanni TANGORRA, University Lateranum of Rome, Italy

Revista apare de două ori pe an

ISSN: 1453 – 8075

EDITORIAL OFFICE

INSTITUTUL TEOLOGIC ROMANO-CATOLIC

© Editura SAPIENTIA

Str. Văscăuțeanu, nr. 6

RO – 700462 – IAȘI

Tel.: 0040 232 225228

Fax: 0040 232 211476

www.dialogteologic.ro

e-mail: slupu@itrc.ro

CUPRINS

Cristian DIAC	
<i>Rolle Gottes im Freiheitsbegriff von Epiktet</i>	<i>5</i>
Ciprian BEJAN-PISER	
<i>La partecipazione dell'uomo, in particolare della Genitrice di Dio, all'unica mediazione di Cristo nella luce del numero 60 della Costituzione dogmatica Lumen gentium</i>	<i>19</i>
Petru CIOBANU	
<i>L'insegnamento cattolico di Bessarabia nel periodo interbellico</i>	<i>45</i>
Fabian DOBOȘ	
<i>L'erezione del Vescovado di Jassy (27 giugno 1884) e gli inizi della nuova diocesi.</i>	<i>56</i>

ROLLE GOTTES IM FREIHEITSBEGRIFF VON EPIKTET

Cristian DIAC*

Zusammenfassung: Epiktet sieht im Erreichen der Freiheit die höchste Erfüllung des menschlichen Daseins. Die Freiheit eröffnet sich für ihn als einzige erstrebenswerte Möglichkeit, die Verbindung zwischen ihm, als Teil des Logos, und dem ganzen Logos herzustellen und aufrechtzuerhalten. Aus der Perspektive der Herkunft ist der Logos die Ursache für die menschliche Freiheit. Aus der Perspektive des Zieles ist bedeutet er eine authentische Einheit des Menschen mit sich und dem Kosmos. Der Heilsplan, den Gott nach Lukas in Jesus Christus ausgeführt hat, involviert die Partizipation gegnerischer menschlicher Faktoren, die paradoxerweise dazu führen, dass der Plan sich letztendlich vollzieht.

Begriffe: Gott, Freiheit, Logos, Mensch, Übereinstimmung, Entscheidung, Prohairesis, Kosmos, Wille, Natur

1. Fragestellung

Für Epiktet, eine von den bedeutendsten Gestalten der späten Stoa bzw. der römischen Stoa, waren die repräsentativsten stoischen Themen, wie *Physis* (Kosmos), Ethik, Logik, Logos (Weltvernunft) ebenso konstituierend wie für die Gründer dieser Denkrichtung: Zenon, Chrysipp und Kleantes, bezüglich derer er sich als treuer Nachfolger erwies.

Seine Persönlichkeit unterscheidet sich, von seiner sozialen Stellung her betrachtet, wesentlich von der des Seneca oder der des Marc Aurel: der erste war römischer Berater, der zweite, römischer Imperator, und Epiktet, ein Sklave. Sein Leben ist uns dank etlichen Quellen bekannt, wie z.B. *Noctes Atticae* (Aulus Gellius) Simplicius' Kommentar und das byzantinische Lexikon, als *Suda* bekannt¹. Doch eine wichtige und allen leicht zugängliche Quelle für die Lehre und die Person des Epiktet bleiben seine *Diatriben* (Gespräche), die von Arrian von Nikodemien zusammengestellt und verfasst wurden. Das Jahr seiner Geburt sowie des Todes bleibt trotz allen Auskünften schwer zu datieren. Es wird der Zeitraum 50 bis 121 n.Chr. angegeben. Tatsache ist, dass er Schüler des Musonius Rufus im Sklaven-Status war und dann freier Lehrer in einer eigens gegründeten Schule in Nikopolis.

* Universitatea din Graz (Austria); email: christianusdiac@gmail.com.

¹ Vgl. J.P. HERSHBELL, *Epiktet*, 184.

Im Folgenden werde ich die Rolle Gottes im Freiheitsbegriff des Epiktet näherbetrachten. Diese Themenstellung verlangt im Vorfeld eine systematische Erklärung in zweierlei Hinsicht: Erstens, es handelt sich um eine allgemeine, d.h. eine konzentrierte (synthetische) Darstellung der Gottesvorstellung im stoischen Denken und besonders den Diatriben des Epiktet; zweitens, um eine konzise und bündige Darstellung der Position und Bedeutung der Freiheit als durchführendes und regierendes Thema im epiktetischen Gedankengut. Danach wird die enge Beziehung von Gott und Freiheit einer Analyse unterzogen. Ich möchte noch hinzufügen, dass ich diese für die Stoa schwerwiegenden Themen nicht als Philosoph, sondern als Theologe präsentiere. Und wenn ich mich mit diesen Begriffen wie Gott und Freiheit befasse, dann nicht als Philologe der altgriechischen Sprache. Diese Vorwarnung wird mich jedoch nicht davon abhalten, etliche Begriffe oder Ausdrücke auf Altgriechisch auszusprechen. Meine Dissertation schreibe ich im Bereich „Neuen Testament“, und dort beschäftige ich mich mit einem lukanischen Thema: die Spannung von Gottes Vorsehung und menschlicher Freiheit. Daher ist Epiktet im Rahmen meiner Arbeit eine Referenz zu einem besseren Verständnis des lukanischen theologischen Denkens. Um die vom griechischen Denken sehr geprägte lukanische Theologie besser zu verstehen, suche ich eine Bezugsgröße auf die Frage, wer Gott für Epiktet ist, welche dessen Natur ist, wie das Wesen des Menschen zu begreifen ist und inwieweit die Freiheit konstituierend für sein diesseitiges Dasein ist.

2. Gott in der Stoa und bei Epiktet

Stefan Dienstbeck erkennt in seinem jüngst erschienenen Buch, *Theologie der Stoa*, bezüglich der stoischen Gotteslehre: „Dem Gottesbegriff wohnt ein derart differenziertes Bedeutungsspektrum inne, dass zunächst gefragt werden muss, was in einem bestimmten Kontext Nennung Gottes ausgesagt werden soll“².

Die Lehre über die Gottheit charakterisiert sich bei Stoikern durch beträchtliche Unklarheiten und Missverständnisse. Man liest bei Diogenes Laertios: „Gott sei eine Einheit, sei Vernunft und schicksalhafte Vorbestimmung und werde ‚Zeus‘ genannt und sonst noch mit vielen anderen Namen bezeichnet“³, und anderswo:

Gott sei ein unsterbliches Lebewesen [...], das alles Böse abweist, von Fürsorge für den Kosmos und die Dinge im Kosmos erfüllt. [...] Gott sei der Schöpfer aller Dinge und gleichsam der Vater von allem. Das trifft sowohl im Allgemeinen

² S. DIENSTBECK, *Die Theologie der Stoa*, 273.

³ SVF I 102 = Diog. Laërt. VII 135-136 (R. Nickel, I, 419)

auf ihn zu als auch auf den Teil von ihm, der alles durchdringt, der seinen Wirkungen entsprechend mit vielen Namen bezeichnet wird⁴.

Die verschiedenen Götter sind demzufolge nur unterschiedliche Namen für die eine göttliche Vernunft.

Cicero gibt in seinem Buch „De natura deorum“ einen Text wieder, der von Chrysipp stammt:

Wenn es nämlich irgendetwas in der Welt gibt, was der Geist des Menschen, seine Vernunft, seine Kraft, was menschliche Macht nicht herstellen kann, dann ist das, was jenes herstellt, gewiss besser als der Mensch. [...] Folglich ist das Wesen, von dem jenes hergestellt wird, dem Menschen überlegen. Wie könnte man dieses aber anders nennen als Gott? Wenn es nämlich keine Götter gibt, was kann dann in der Welt dem Menschen überlegen sein? Denn in ihm allein ist die Vernunft, über die hinaus es nichts Vorzüglicheres geben kann; [...]es gibt demnach etwas Überlegenes; also gibt es tatsächlich einen Gott⁵.

Wie ist also Gott? Den Grundsatz der Stoa könnte man so zusammenfassen: Es gibt nichts Unkörperliches: Gott ist materiell und nichts mehr als materiell. Das Verhältnis vom Körper zur Seele stellt bildhaft das Verhältnis von Gott zur Welt dar. Einen transzendenten Gott gibt es nicht. Der Ursprung aller Dinge ist der Logos, vorgestellt als Feuer. Aus diesem Feuer ist alles entstanden, ohne dass es etwas außer ihm gibt. Trotz allem Materialismus erklären die Stoiker, dass Gott die absolute Vernunft ist, die die ganze Welt vernünftig regiert. Man fasst die Gottesidentität und Weltidentität in einem Begriff zusammen: Pantheismus.

Epiktet annimmt diese Lehre über Gott und stellt neben diesen Aspekten Gottes, seine Güte und Vorsehung in den Mittelpunkt. In *Diss.* II, 8,1-3 lesen wir: „Wir werden also sagen dürfen, das Wesen Gottes und das Wesen des Guten bestehe in ein und demselben. Was ist nun das Wesen Gottes? (...) – Ist es Verstand, Wissen, rechte Vernunft? – Das ist es. – So suche das Wesen des Guten lediglich darin“⁶. Was epiktetischem Denken noch eigentümlicher ist, ist seine Verzicht auf das Wort „Schicksal“ bzw. *εἰμαρμένη*. Gott ist überwiegend „Vorsehung“. Er sorgt für jeden einzelnen Menschen mehr als dieser selber tun könnte. Als Vater, so wie ihn Epiktet ruft, kann er Gebete entgegennehmen und sie erfüllen. So kann er ruhig das Gebet des Kleanthes übernehmen und sich damit in persönlichster Weise an Gott wenden.

⁴ SVF I 102 = Diog. Laërt. VII 187-188 (R. Nickel, I, 439).

⁵ SVF II 1012 = Cicero de nat. deor. II 16 (R. Nickel, I, 417).

⁶ Nach der Übersetzung von R. Mücke, 1940.

Nach Stefan Dienstbeck ist das stoische Gottesverständnis in drei Punkten zusammenzufassen:

1. Die vielen Nennungen Gottes „dienen als etymologische Herleitungsmittel für die Interpretation der Welt in ihren unterschiedlichen Ausprägungen als göttlich“. Und andererseits „soll durch die Verknüpfung des Göttlichen mit den überkommenen Traditionsgealten des Pantheons eine Kontinuität“ hergestellt werden“⁷.
2. Es tritt oft der Name „Zeus“ als Göttervater vor. In diesem Fall scheint er im Singular und seine Funktion ist keine andere als die Vertretung der griechischen Götterwelt.
3. Gott wird mit dem Fundament all dessen, was es gibt, identifiziert, und ihm wird aufgrund eines Identitätsverhältnisses zwischen ihm und dem Kosmos sowohl der Schöpfungsakt als auch die Erhaltung im Dasein von allem Existierenden anerkannt.

3. Der Mensch in der Stoa und bei Epiktet

Der „stoische“ Mensch kann ohne direkten Verweis auf den Logos nicht definiert werden. Er ist im ganzen Kosmos der einzige Privilegierte, der aufgrund seiner Vernunft fähig ist, die allgegenwärtige Vernunft Gottes in sich und in der Welt zu erkennen⁸. In der *Epistel* 41,1 schreibt Seneca zu Lucius, er soll die Götter nicht im Außen suchen, denn „nahe ist dir der Gott, mit dir ist er, in dir ist er“⁹. Aufgrund der Einheit von Leib und Seele gelingt es dem Menschen, seine Innenwelt zu gestalten und seine sittliche Bestimmung zu erlangen. Dieser Gedanke der Einheit ist derart stark vertreten, dass andere anthropologische Modelle, die auf die Selbständigkeit gewisser Körperteile oder der Seele Gewicht setzen, abgelehnt werden. Argumentiert wird damit, dass die Kraft der Seele, obwohl sie in sich unterschiedlich ist, immer nur eine ist (μία ἡ τῆς ψυχῆς)¹⁰. Die Stoa erkennt in dieser Einheit acht unterschiedliche Teile. Der wichtigste Teil ist das sogenannte Hegemonikon (ἡγεμονικόν), das „leitende Zentralorgan“¹¹, beschrieben als „führendes Organ der Seele, in dem die Vorstellungen und die Antriebskräfte

⁷ S. DIENSTBECK, *Theologie der Stoa*, 276.

⁸ Vgl. H.-J. KLAUCK, *Autonomie*, 347: „Das Göttliche im Menschen ist jenes Stück Logos, jenes Teilchen Pneuma, das ihn an der Göttlichkeit der Allnatur teilnehmen lässt.“

⁹ Alle Zitate aus den Schriften von Seneca stammen aus der Übersetzung von M. Rosenbach (SENECA, *Werke* I, II, III, IV, Darmstadt 1995) gemacht.

¹⁰ ALEX. APHROD., *De anima libri amnt* 118,6 = SVF II, 823: „Einheitlich ist die Kraft der Seele, derart, dass sie je nach ihrem augenblicklichen Verhalten bald denkt, bald zürnt, bald begehrt“ (übersetzt von M. Forschner, *Ethik*, 59).

¹¹ M. FORSCHNER, *Ethik*, 59.

entstehen und von dem die Vernunft ausgeht“ (SVF II 837)¹². Die Seele ist ein „von der Natur mitgegebener Lebensstrom“ (SVF I 137 = Nickel 363), nichts mehr als ein sterblicher Körper. Weiters gibt es noch die fünf Sinne, die Sprachkraft und die Zeugungskraft. Vielmehr als die Verschiedenheit unterstreichen die Stoiker die einheitliche Struktur des Menschen dadurch, dass in all seinen Teilen derselbe Logos ist.

Gibt es für den Menschen einen Ideal-Status, dann nur als Partizipation am Logos. Zenon sah als „das höchste Ziel das Leben in Übereinstimmung mit der Natur“ (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, SVF I 179 = Nickel 523). Das bedeutet gleichzeitig „leben gemäß der allgemeinen Natur und insbesondere der menschlichen Natur“ (SVF III 4). Auf diese Weise kann der Mensch sein höchstes Gut und die Wahrheit seines Daseins erreichen; er integriert sich in eine vom Logos imprägnierte Menschlichkeit¹³.

Die Schwierigkeiten der stoischen Lehre im Bereich der Moral waren unvermeidbar. Wenn die Welt von der Logos-Pneuma-Vernunft durchwaltet war, wie war es dem Menschen überhaupt noch möglich, freie Entscheidungen zu treffen? Und noch heikler war die Fragestellung: Wie konnte er dieser Vernunft zuwider zu handeln? Die Lösung dieser Schwierigkeiten machte einen großen Teil der Moral aus. Der Stoa war es durchaus bewusst, dass die vernünftige, harmonische Lebensführung keine Selbstverständlichkeit war, sondern ein hochgestelltes Ideal. Um es sich anzueignen, musste man nicht mit der Außenwelt, sondern mit sich selbst kämpfen, um zur Einheit zu gelangen. Der Logos schafft es nicht von selbst, das Menschsein unter Kontrolle zu halten. So viele Faktoren (Leidenschaften, Gemütsbewegungen, Affekte) konkurrieren darum, die innere Einheit und Übereinstimmung mit dem Logos zu zerstören. Daher wird die Eigenschaft der Unerschütterlichkeit (ἀθαραξία) zu einem besonderen Anliegen. Deshalb lehrt die Stoa die Erziehung (παιδεία) als Lösung des Konfliktes zwischen den Affekten und dem Willen. Der Mensch soll immer mit Vernunft wollen. Nur aus der Zusammenarbeit des Willens mit der Vernunft entsteht die wahre Ethik des Menschen.

Die Sonderstellung des Menschen im Kosmos erklärt Epiktet dadurch, dass er Teil des Logos ist. Diese Einzigartigkeit teilt er mit keinem anderen Lebewesen im Kosmos: „Du aber bist ein bevorzugtes Wesen, du bist

¹² Vgl. NEMESIUS, *De nat. hom.* 26, in: *Stoa und Stoiker*, II, R. Nickel, 117, sind die Kräfte des Lebewesens in seelische und natürliche geteilt. Die ersten sind von einem Vorsatz zum Handeln abhängig. Sie haben zwei Potentiale in sich: die Bewegung und die Wahrnehmung (gemeint ist die Fähigkeit des Körpers, sich zu bewegen, zu sprechen, zu atmen). Die natürlichen Kräfte sind unabhängig und zeichnen sich dadurch aus, dass sie nicht in unserer Macht stehen (z. B. Fähigkeit zum Zeugen, zum Wachstumsfördern).

¹³ Vgl. M. SPANNEUT, *Permanence de Stoïcisme*, 38.

ein Stück von Gott (σὺ ἀπόσπασμα εἶ τοῦ θεοῦ), du hast ein Teilchen von ihm in dir selbst.“ (*Diss.* II, 8,11). Im Unterschied zu allen Pflanzen und Tieren ist allein der Mensch um seiner selbst willen da. Er ist also nicht als Mittel, sondern als Ziel geschaffen. Doch dies zieht nach ihm eine erhabene Aufgabe auf dieser Erde: „Nun bin ich ein vernünftiges Geschöpf; ich muss Gott loben. Das ist mein Werk; ich will es verrichten und diesen Posten behalten, solange es mir vergönnt ist.“ (*Diss.* I, 16,21). Auf die Erziehung des Menschen durch Unterricht und Übung legt Epiktet konsequenterweise viel Wert, um die Ignoranz und Unverschämtheit bei den Menschen in ihrer Beziehung zum Schöpfer und zu seiner Vorsehung zu bekämpfen.

4. Freiheit bei Epiktet

Die Freiheit ist bei Epiktet ein umfassendes und konstituierendes Thema, das sein Leben und sein Denken wesentlich prägt. Von den allerersten Worten der Diatribe über die Freiheit (Περὶ ἐλευθερίας) erfährt der Leser etwas Wichtiges über das Profil des freien Menschen: „Frei ist, wer lebt, wie er will (Ἐλεύθερός ἐστιν ὥς βούλεται). Man kann ihn weder zu etwas zwingen noch an etwas hindern noch ihm Gewalt antun. Seinen Bestrebungen steht nichts im Wege, sein Verlangen kommt ans Ziel, die Gegenstände seiner Abneigung kann er vermeiden“ (*Diss.* IV 1,1)¹⁴. Die Freiheit ist, so wie er im ersten Satz betont, in fester Verbindung mit dem Willen. Ausgehend von der damaligen Zeit, in der die Sklaverei zu einer normalen Gesellschaftsstruktur gehörte, klingt diese Auffassung auf den ersten Blick wie eine willkürliche Äußerung eines Autokraten, der seine Freiheit über seine Untertanen unbeschränkt ausübt¹⁵. Laut seiner Biographie wurde Epiktet gewährt, zweierlei Arten von Freiheit zu erfahren: die äußere Freiheit durch die Freistellung aus seinem Sklavendienst und die *innere* Freiheit durch das Kennenlernen des Stoikers Musonius und das Praktizieren der stoischen Philosophie. Äußerst klar ist für ihn, dass niemand unbesonnen, ungerecht, hemmungslos, unzufrieden, unterwürfig (*Diss.* IV 1,2) leben *will*. Sollte jemand so sein, dann nicht, weil er es so gewollt hat. Freiheit ist entgegen allem Anschein nach keineswegs als „Beliebigkeit oder als Reflex auf politische Freiheit“¹⁶ zu verstehen, sondern als richtiges Denken und Handeln.

Da die Freiheitskonstruktion auf das „Wollen“ beruht, gilt es hier zu wissen, was man darunter verstehen muss und wie das Verhältnis zum

¹⁴ Damit die Anführungen leichter und vor allem schneller auffindbar werden, wird hier die Übersetzung von M. Baumbach vorgenommen (Was ist wahre Freiheit? Seiten 27-64)

¹⁵ Vgl. M. FORSCHNER, „Epiktets Theorie der Freiheit im Verhältnis zur klassischen stoischen Lehre“, 99.

¹⁶ M. BAUMBACH, *Epiktet, Was ist wahre Freiheit?*, 64.

Streben (ὁρμή) und zum Begehren (ὄρεξις) herausgearbeitet wird. Nach M. Forschner ist das Wollen als „normativ und *idealiter* zu verstehen: als vollkommen vernünftiges Aussein-auf-etwas“; das Streben muss wiederum in Bezug auf die Vernünftigkeit gedacht werden. Es ist vernünftig, „wenn es das richtige Ziel vor Augen hat und auf die richtigen Mittel gerichtet ist und (eben dadurch) sein Ziel erreicht“¹⁷. Eine andere wichtige Bedingung für die Vernünftigkeit des Strebens ist die Tatsache, dass die Erfüllung des Angestrebten nicht von äußeren Faktoren, sondern exklusiv von dem Strebenden abhängt. Die Basis von all dem ist jedoch eine Einsicht in die Welt und in das Weltliche, die bewirkt, das Richtige von dem Falschen zu unterscheiden. Auf diese Weise kann das Wollen bloß auf das Richtige und nicht auf das Falsche ausgerichtet sein; ebenso das Streben nur auf das Vernünftige. Unter diesen Bedingungen, so Epiktet, gibt es für den Menschen keine Bedrohungen, Zwänge oder Ängste, weil er innerlich frei bestimmen kann, egal was von außen auf ihn zukommt.

Man schließt leicht aus, dass Freiheit mit der Innerlichkeit und mit dem Kennen dessen, was zu dieser gehört, zu tun hat: Streben, Bestrebungen, Vorstellungen. Diese drei bilden für Epiktet das Eigene, während das, was außen ist oder von außen kommt, egal ob Bedrohungen, Ängste, Besitz oder Zwänge, das Fremde. Frei ist, nach Epiktet, wer fähig ist, zwischen Eigenem und Fremden zu unterscheiden und demnach das Eigene zu erstreben.

4.1. *Das Fremde und das Eigene (Dihairesis)*

An der Wurzel jeder wahren Freiheit liegt also eine fundamentale Unterscheidung (διαίρεσις) zwischen dem, was uns eigen ist und dem, was uns fremd ist, oder zwischen dem, was in unserer Macht liegt und was nicht. Mit diesem Grundsatz beginnt das Enchiridion des Epiktet: τὰ μὲν ἐφ' ἡμῖν und τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν. Das ist ein Postulat, das sich als „grundlegend für alle sinnvolle Sorge um sich und die Welt“¹⁸ erweist. Die Ausdrücke werden mit dem, was „bei uns Selbst“ (S. Vollenweider) oder mit „was in unserer Disposition steht“ (H.-J. Klauck) wiedergegeben.

Um nicht in Unklarheit zu bleiben, erläutert Epiktet gleich nach diesem programmatischen Satz, was genau der Inhalt dessen ist, was in unserer Kraft ist und was nicht: „Annehmen und Auffassen (ὀπόλησις), Handeln-Wollen (ὁρμή), Begehren (ὄρεξις) und Ablehnen (ἐκκλισις)“ (*Ench.* 1,1) sind identisch mit dem Eigenen, d.h. komplett abhängig von uns, während „unser Körper (σῶμα), Besitz (ἐκκλισις), gesellschaftliches Ansehen, unsere Stellung (δόξαι)“ das Fremde bilden, was auch mit dem Begriff ἀδιάφορα

¹⁷ M. FORSCHNER, „Epiktets Theorie der Freiheit“, 100.

¹⁸ M. FORSCHNER, „Epiktets Theorie der Freiheit“, 103.

bezeichnet wird. Auf dieser Unterscheidung baut die ganze Konstruktion des Freiheitsbegriffes auf. Von hier ausgehend definiert sich die Freiheit als „Identifikation mit dem Eigenen“ und die Unfreiheit als Missverständnis dessen, dass man „Fremdes für Eigenes hält und sein Herz an vermeintlich Eigenes, in Wahrheit Fremdes hängt“¹⁹. Die Unterscheidung selbst ist eine anstrengende Übung, die sich jedoch auf dem Weg zur Freiheit als unentbehrlich erweist: „Aber was hast du denn sonst von Anfang an geübt als zu unterscheiden zwischen Deinem und nicht-Deinem, dem, was bei dir liegt, und dem, was nicht bei dir liegt, dem was gehindert, und dem, was nicht gehindert werden kann?“ (*Diss.* IV 1,83. In diesem Sinne, siehe auch Handbuch 14). Der Mensch kann sich allein im Bereich des Eigenen einüben und den Weg zur Freiheit gehen. Das Fremde soll er hingegen vermeiden und die Anhänglichkeit an dieses als Quelle aller Probleme und Schwierigkeiten annehmen.

4.2. Die *Prohairesis*

Erst bei Epiktet erwarb die *προαίρεσις* eine wichtige Bedeutung (die Bezeichnung kommt ungefähr 60 Mal in seinen von Arrian verfassten Schriften vor) und wurde zu einem Kernbegriff für seine Ethiklehre. Die *Prohairesis* ist ein besonderes Geschenk, das Gott der Seele gemacht hat, um die Vorstellungen zu unterscheiden, deren sich die Tiere automatisch bedienen (*Diss.* II 8,1-8). Sie ist die wesentliche Disposition, die den Menschen zu einem ethischen Wesen macht²⁰, die Fähigkeit des Urteils und des Wollens²¹, deren Aufgabe darin besteht „unsere Wünsche oder Antriebe in Richtung auf Dinge, die innerhalb unserer Kontrolle liegen, und weg von solchen, die außerhalb ihrer liegen, zu lenken“²².

„Entscheidung“, „Wahl“, „Vorwahl“, „Vorzugswahl“ oder „Vorentscheidung“ sind Möglichkeiten, den Terminus wiederzugeben. Nach M. Pohlenz wird der Begriff als „Voraussetzung für jede Einzelentscheidung, nicht als einmaliger Akt, sondern als die feste geistige Einstellung, aus der all unser praktisches Einzeltun fließt“²³ verstanden. Wenn man wieder auf

¹⁹ M. FORSCHNER, „Epiktets Theorie der Freiheit“, 103. Vgl. S. VOLLENWEIDER, Freiheit, 33 drückt diese Differenz zwischen Fremdem und Eigenem mit Hilfe der Begriffe „Selbst“ und „Welt“ aus. Zu seinem Selbst kommt der Mensch, wenn er das Eigene beachtet. Wenn er das nicht tut, verweilt er im Weltlichen.

²⁰ M. SPANNEUT, *Stoïcisme*, 78. „Trop chargée de rationalité pour être appelée volonté, trop proche de l'action pour être confondue avec le libre arbitre, elle constitue l'essence de la personnalité morale et dispose de toutes les facultés.“

²¹ Vgl. L. WEBER, „La morale d'Épictète“, 852.

²² J.P. HERSHBELL, „Epiktet“, 194.

²³ M. POHLENZ, *Stoa* 333: „Als Dogma bezeichnet aber Epiktet ausdrücklich die *Prohairesis*. Sie ist das allgemeine, grundsätzliche Urteil über den Wert der Dinge. Sie setzt sich

die Unterscheidung zwischen dem, was in unserer Hand und dem, was nicht in unserer Hand liegt Bezug nimmt, dann muss man die Prohairesis in die erste Kategorie platzieren, als Fähigkeit, die ganz unabhängig von allem Äußeren ist und als Geisteshaltung, die Unabhängigkeit von den Vorstellungen bewirkt.

5. Gott und die Freiheit

Nach all dem schon Gesagten stellt man sich die Frage, was nun die Rolle Gottes in der Freiheit sei. Diese Rolle ist bei Epiktet bei weitem nicht sekundär oder oberflächlich. Wenn man es unternimmt, sich mit dem Thema der Freiheit bei Epiktet zu befassen, ohne dabei die Sonderstellung Gottes miteinzubeziehen und sie entsprechend hervorzuheben, so würde das bedeuten, ihre Grundlage sowie ihren letzten Zweck zu minimalisieren, wenn nicht sogar komplett zu ignorieren. Denn das Warum und das Wozu der Freiheit involvieren substanziell das Wesen Gottes. Er verleiht diesen Fragen Sinn und Vernünftigkeit. In *Diss. I*, 19,9 löingt die Erklärung von Epiktet wie ein Jubelruf: „Mir hat Zeus selbst die Freiheit geschenkt.“ Das heißt eindeutig, dass der Mensch die Freiheit nicht durch sich selbst hat, sondern ist ihm von Gott als Geschenk gegeben²⁴. Aufschlussreich zeigen sich für die Rolle Gottes in der Freiheit die Texte die wir in der Diatribe „Über die Freiheit“ finden, im Besonderen in den §§ 85 bis 110.

Die Freiheitslehre hat mit ihrer Anfangsdefinition (leben, so wie man will) trotz allem Anschein nach nichts mit der modernen Vorstellung der Autonomie des Subjekts zu tun²⁵. Die stoische Autonomie ist nur in Verbindung des Menschen mit Gott denkbar, nämlich in dessen „freiwilliger Unterordnung unter Gott“²⁶. Im Inneren des Freiheitsbegriffes gibt es nicht nur den Menschen, sondern auch Gott²⁷ als Ur-Quelle der Freiheit²⁸: „Ich bin von meinem Gott in Freiheit gesetzt worden, ich kenne seine Gebote, niemand vermag mich mehr zum Knecht zu machen“ (*Diss. IV* 7,17). Um ihre absolute Gestalt zu erlangen, braucht die Freiheit die Konvergenz von zwei Willen: des menschlichen und des göttlichen.

allerdings notwendig in Begehren und in praktische Triebe um und enthält den Entscheid für eine bestimmte Lebensführung“ (334).

²⁴ Vgl. M. POHLENZ, *Griechische Freiheit*, 164.

²⁵ Vgl. M. FORSCHNER, *Epiktets Theorie der Freiheit*, 114. S.

²⁶ M. POHLENZ, *Stoa*, 340.

²⁷ Bezogen auf diesen Aspekt der Freiheitskonzeption siehe S. VOLLENWEIDER, „Lebenskunst als Gottesdienst“ (119-162).

²⁸ Vgl. L.E. GALLOWAY, *Freedom in the Gospel*, 82: „The ἐλεύθερος derives his freedom from God“.

5.1. Freiheit als Übereinstimmung mit Gottes Willen

Die Willensübereinstimmung durchdringt die kleinsten Situationen des Alltags. Das bedeutet, dass Epiktet sich als Lebensprogramm und Ideal vornimmt, nur das zu wollen, was Gott will. Die verwendete Rhetorik zu diesem Vorsatz verrät eine bewundernswerte Leidenschaft für die Erfüllung des Willens Gottes, als gäbe es bloß dieses einzige Ziel in seinem Leben: „Er will, dass ich Fieber habe – ich will es auch. Er will, dass ich mich auf etwas ausrichte – ich will es auch. [...] Er will, dass ich etwas bekomme – ich will es auch. Er will es nicht – ich will es nicht“ (*Diss.* IV 1,89). In *Diss.* II, 17,22 liest man: „...du solltest nichts anderes wollen, als was Gott will.“ So wie S. Vollenweider kommentiert: „Der Wille Gottes determiniert den Willen des Subjekts nicht nur vollumfänglich, sondern bestimmt auch seine Intentionalität“²⁹. Zu dieser Übereinstimmung oder Konvergenz sollten Dihairesis und Prohairesis führen. Die Unabhängigkeit von all dem, was nicht in unserer Macht ist, ergibt sich allein aus der unverzüglichen und allgegenwärtigen Abhängigkeit von Gott.

Die Grundunterscheidung dessen, „was uns zuhanden“ und „was uns nicht zuhanden“³⁰, was in unserer Macht und was nicht in unserer Macht ist, reduziert sich im Grunde genommen auf die Unterscheidung zwischen dem, was *Gott* in unsere Kraft gegeben hat und was nicht, was er von uns will und was nicht. Das Äußerliche, dessen sich der Mensch bedienen soll, gehört klarerweise Gott. Was Gott dem Menschen für sich als sein Eigenes geschenkt hat, sind allein die Willensentscheidungen (τὰ προαιρετικά). Der Bereich des Eigenen ist es, der die Gottesverwandtschaft des Menschen markiert und welcher der Freiheit einen göttlichen Grund verleiht. Die προαιρετικά sind eben die Elemente, wodurch der Mensch es schafft, so zu wollen, wie es Gott will. Epiktet argumentiert in mehrfacher Form die noble Aufgabe des Menschen, sich im vollkommenen Einklang mit dem göttlichen Willen zu stellen, indem er Gott als Geber aller notwendigen Dingen definiert, als Reisebegleiter auf dem Lebensweg betrachtet und als den, der jederzeit alles Gegebene zurücknehmen kann.

5.2. Gott ist der Geber von allem

Das Eigene, d.h. was in seiner Macht ist, nimmt der Mensch als kostbarste Gabe entgegen, um seine Erfahrung der Freiheit in eine „Erfahrung von Selbst als *Gabe*“³¹ umzuwandeln. Er weiß auch darum, dass alles

²⁹ S. VOLLENWEIDER, *Lebenskunst als Gottesdienst*, 134.

³⁰ Nach der Übersetzung von S. Vollenweider von τὰ μὲν ἐφ' ἡμῖν und τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν. Vgl. S. VOLLENWEIDER, „Lebenskunst als Gottesdienst“, 132.

³¹ S. VOLLENWEIDER, *Freiheit*, 35.

andere, was er besitzt, Gott als Haupteigentümer hat: der eigene Körper, Familie, Kinder, Frau, Ruf, Ämter etc. Dazu heißt es in *Diss.* IV 1,103: „Nachdem du alles von einem anderen erhalten hast, auch dich selbst ...“. Die Gabe bewahrt seinen Charakter als solche, auch wenn zwischen der Weltvernunft und der menschlichen Vernunft eine substanzielle Identität besteht³². Eine vernunftgemäße Verhaltensweise seitens des Menschen fordert ihn deshalb auf, sich als *Benutzer* zu verstehen und nicht als *Besitzer*. Und als solcher verfügt er zeitweise über all das, was ihm geliehen wurde: „Wozu habe ich diese Dinge denn erhalten? – Um sie zu gebrauchen. – Wie lange? Solange der es will, der sie dir geliehen hat“ (*Diss.* IV 1,110). Epiktet legt viel Wert auf das Bewusstsein, dass der Mensch Empfänger im stärksten Sinne des Wortes ist. In diesem Status zeigen sich als gerechtfertigte und ehrenhafte Einstellung der Gehorsam und die Dankbarkeit gegenüber Gott.

5.3. Gott kann alles zurücknehmen

Epiktet polemisiert mit jenen, die aufgrund jeglicher Unzufriedenheit dem Geber Vorwürfe machen: „Nachdem du alles von einem anderen erhalten hast [...] beschwerst du dich und machst dem Geber Vorwürfe, wenn er dir etwas wegnimmt?“ (*Diss.* IV 1,103) Als Beschenkter bleibt der Mensch immerwährend ein Verwalter seiner Güter und kein Besitzer. Deshalb die rhetorische Frage, in Bezug auf Kinder und Frau: „Gehören sie denn dir? Nicht dem, der sie dir gegeben hat? Willst du denn nicht aufgeben, was einem anderen gehört? Willst du dem Stärkeren nicht weichen?“ (*Diss.* IV 1,107) Der Mensch soll Bereitschaft aufweisen, auf alles zu verzichten. Die allgemeine Erfahrung spricht von einem starken menschlichen Wunsch, die Dinge zu behalten. Die Lebenszeit ist aber als eine Zeit des Festes angesehen. Die Diatribe spricht von Begriffen wie Festzug und Festversammlung als Metapher der irdischen Existenz. Solange er lebt, ist der Mensch, so wie Epiktet es versteht ein Nutznießer und Genießer. Der Augenblick des Ausscheidens soll ihn voll Verehrung und Dankbarkeit erwischen (vgl. *Diss.* IV 1,105). Der zeitlichen Begrenztheit der besessenen Dinge, selbst des eigenen Lebens soll jeder bewusst sein. Das dankbare Abschiednehmen ist doppelt motiviert: der erste Grund liegt in der göttlichen Ordnung, die für das Leben eine begrenzte Zeit des Feierns vorbestimmt hat. Der Zweite hat einen sozialen-ethischen Charakter: der eigene Platz im Kosmos soll von einem anderen in Besitz genommen werden: „Geh hinaus, mach dich los in Dankbarkeit und Bescheidenheit, gib deinen Platz anderen“ (*Diss.* IV 1,106).

³² Vgl. S. VOLLENWEIDER, „Lebenskunst als Gottesdienst“, 147.

Zur Dynamik und zur Harmonie des Kosmos trägt man erstaunlicherweise sogar mit seiner eigenen Abwesenheit bei. Das höchste Gesetz des Lebens scheint zu sein, alles als „Beschauer und Interpret der Werke Gottes“ zu genießen und sich dann zur bestimmten Zeit voller Zufriedenheit und Dankbarkeit zu Gott, dem Reisebegleiter, dem Geber und dem Zurückzieher aus der Bühne zurückzuziehen.

5.4. *Gott ist Reisebegleiter im Leben*

Gott ist aber nicht nur *Geber* und *Wegnehmer* (!). Er erweist sich als zuverlässiger *Reisebegleiter*³³ durch das Leben (*Diss.* IV 1,98). Das Verb *Sich-Anschließen* (προσκατατάττειν) ist das Schlüsselwort eines ganzen Abschnittes³⁴ (§§ 91-98), verwendet als Kennzeichnung der Beziehung des Menschen zu Gott. Dieses Anschließen an Gott bedeutet, nach M. Forschner, dass „alles Liebe und Teure und vermeintlich Angehörnde, aber „Fremde“ wie das eigene Leben, wie Verwandte, Freunde, Frau und Kinder und allen äußeren Besitz dem Gesetz der göttlichen Weltverwaltung und dem Gehorsam ihm gegenüber unterstellt“³⁵ wird. Die Argumentation, dass Gott der vertraulichste und sicherste Reisebegleiter ist, bildet sich auf eine sukzessive Entwertung aller anderen fiktiven, in der Gesellschaft hochpositionierten Konkurrenten (Quästor, Prokonsul, Kaiser), die sich letztendlich als ohnmächtig erweisen. Drei Charakteristika zeichnen dabei die göttliche Reisegesellschaft aus: Zuverlässigkeit, Treue und Stärke.

Der Gedanke der Reise setzt die in der Stoa beliebte Metapher des Weges der Erkenntnis Gottes voraus³⁶. Er wird in *Diss.* IV 1,131 wiedergenommen: „Dieser Weg führt zur Freiheit“. Deshalb gilt es, die Gemeinschaft mit dem erhabenen Reisebegleiter faktisch, intellektuell und auf eine religiöse Weise aufrechtzuerhalten. Epiktet denkt Gott nicht wie eine Abstraktion aus; er ist nicht einfach das Objekt seines Denkens. Er ist auch der Adressat seines Gebetes. So kann man mehrmals in den *Diatriben* das Gebet des Kleanthes lesen, das in seiner vollständigen Form am Ende der *Encheiridion* dargestellt ist: „Ach, Zeus, und du, mein Schicksal, führt mich an den Platz, der mir einst von euch bestimmt wurde. Ich werde fol-

³³ Die Vorstellung von Gott als Reisebegleiter ist in seiner Bedeutung verständlich, wenn man die in der Stoa beliebte Metapher des Weges für das menschliche Leben im Blick hat (Das Motiv des Weges kommt ausdrücklich in *Diss.* IV 1,131 vor, als Resultat des Anschlusses an Dinge, die uns eigen sind und deshalb ungehindert durchgeführt werden können).

³⁴ Vgl. J.C. GRETENKORD, *Freiheitsbegriff*, 197. Das Wort, wie hier gemerkt, kommt bei Epiktet nur in dieser *Diatriben* vor, und das fünf Mal, jeweils immer zur Definierung der Beziehung Gott-Mensch.

³⁵ Vgl. M. FOSCHNER „Epiktets Theorie der Freiheit“, 113.

³⁶ Vgl. M. BAUMBACH, Was ist wahre Freiheit? 71. (Fußnote 67)

gen ohne Zögern. Wenn ich aber nicht wollte, wäre ich ein feiger Schwächling und müsste euch trotzdem folgen“ (§ 53). Zum Schluss des Gebetes merkt man den Nachklang eines Determinismus, der bei Epiktet in Freiheit verwandelt wurde. Die Gedankenwelt des Epiktet beschreibt gar nicht das Bild eines resignierten Menschen, dem nur eines übrig bleibt: sich zu unterstellen. Sich von Zeus und Schicksal führen lassen, d.h. sich unterstellen bedeutet das Erkennen des einzigen Rahmens, in dem Freiheit entstehen und wachen kann.

Zusammenfassung

Epiktet sieht im Erreichen der Freiheit die höchste Erfüllung des menschlichen Daseins. Die Freiheit eröffnet sich für ihn als einzige erstrebenswerte Möglichkeit, die Verbindung zwischen ihm, als Teil des Logos, und dem ganzen Logos herzustellen und aufrechtzuerhalten. Aus der Perspektive der Herkunft ist der Logos die Ursache für die menschliche Freiheit. Aus der Perspektive des Zieles ist bedeutet er eine authentische Einheit des Menschen mit sich und dem Kosmos.

Ohne Zweifel ist der Freiheitsstatus das anspruchsvollste Unternehmen, das einen zu einem wahren, d.h. bestimmungsgemäßen Menschen macht. Auf der anderen Seite verlangt die Freiheit einen immerwährenden Kampf mit sich – gemeint sind hier die Affekte und die Begierden – und mit der Außenwelt, der als Resultat nicht das in die Einsamkeit-Zurückziehen hat, sondern die auf Vernunft basierende Integration in die Außenwelt verursacht. Sich Gott anzuschließen und ihn als einen zuverlässigen, treuen und starken Begleiter wahrzunehmen, ist für Epiktet nicht eine unter vielen Lösungen zur Erwerbung der Freiheit und dadurch der Glückseligkeit, sondern die einzig richtige und vernunftmäßige. Die höchste menschliche Würde besteht eben darin, dass der Mensch ein Stück Gottes ist (*Diss.* II, 8,11). Aufgrund dieses Privilegs kann er sich, abgesehen von den äußerlichen Zwängen und Bedrängnissen, frei erklären, denn Gott hat ihn so erschaffen. Der Mensch schafft sich die Freiheit nicht durch sich selbst; er ist nicht ihr Produzent, er verdankt sie Gott. Aus diesem Grund lebt er in einer ständigen Spannung mit dem, was er aus seiner Natur ist, und dem, was er anhand der Selbsterziehung erlangen muss. Sich einzuüben in der Erkenntnis dessen, was das Eigene und das Fremde im Leben ausmacht, Übung, die in der Mitte der ethischen Konzeption des Epiktet steht, bedeutet letztendlich die Differenz zwischen dem, was Gott will und was nicht, anzuerkennen. Weil absolut alles seinen Ursprung in ihm findet, verdient er seitens des Menschen Dankbarkeit und Gehorsam. Diese Einstellung soll, nach Epiktet, das vernunftbegabte Wesen definieren.

Im Vergleich zum lukanischen Denken muss man in erster Linie die starke Verwandtschaft des Gottesbildes, das beide vertreten, hervorheben. Das lukanische Gottesbild hat ein prägnantes väterliches Profil, das auch bei Epiktet sehr unterstrichen wird. Als Vater hat Gott als Hauptkennzeichen die Fürsorge für diese Welt und für jeden einzelnen Menschen. Er ist der Adressat der Gebete. Zu Recht kann man Epiktet eine persönliche religiöse Einstellung zu Gott zuschreiben. Allein die Tatsache, dass er das Gebet des Kleanthes vier Mal zitiert, spricht für seinen sehr ausgeprägten theistischen Pantheismus.

Ein anderer Anknüpfungspunkt mit der lukanischen Theologie ist zweifelsohne das Verhältnis des Menschen zu den äußeren Dingen und zu seinen Gütern. Die emotionale Distanzierung von all dem, was äußerlich ist, und der bewusste Verzicht auf das, was weggenommen werden kann, trifft man auch bei Lukas, der die radikale Armut und die Selbstgeringachtung (Lk 14,26.33) für die Tauglichkeit für das Reich Gottes betont.

Gleich wie Epiktet vertritt Lukas in gleichnishafter Darstellung die Erlangung der Freiheit als Entfernung von den Gütern und als Suche der Gemeinschaft mit Gott. Im Hintergrund der Parabel des verlorenen Sohnes spielt sich diese Auseinandersetzung ab: Um die Freiheit zu bewahren, benötigt man einen entsprechenden Lebensraum, der Lust und Willkür anprangert und überwindet.

Abgesehen davon, ob der Mensch sich in die wahre Freiheit einübt oder nicht, setzt sich nach Lukas die Vorsehung bzw. der Wille Gottes durch, obgleich dieser auch menschliche Fehler und Ablehnung mit einkalkuliert. Dies ist auch der abschließende Gedanke des Gebetes des Kleanthes: „Wenn ich aber nicht wollte, wäre ich ein feiger Schwächling, müsste euch trotzdem folgen“ (R. Nickel). Der Heilsplan, den Gott nach Lukas in Jesus Christus ausgeführt hat, involviert die Partizipation gegnerischer menschlicher Faktoren, die paradoxerweise dazu führen, dass der Plan sich letztendlich vollzieht.

Abschließend sei noch gesagt, dass die Erfüllung des menschlichen Daseins, sei es bei Epiktet oder bei Lukas, eine enge Beziehung zur Gottheit voraussetzt, wie zu einem Ort, in dem der Mensch seine Quelle und gleichzeitig sein Ziel erkennt.

**LA PARTECIPAZIONE DELL'UOMO,
IN PARTICOLARE DELLA GENITRICE DI DIO,
ALL'UNICA MEDIAZIONE DI CRISTO NELLA LUCE
DEL NUMERO 60 DELLA COSTITUZIONE DOGMATICA
*LUMEN GENTIUM***

*Ciprian BEJAN-PISER**

Abstract: The number 60 of *Lumen gentium* summarizes a fireplace carefully prepared by six Popes, (from Pp. Leo XIII up to John XXIII), in which we can identify the desire of the Church to better understand the relationship between man and divine grace and the eventual possibility of man to participate actively. We propose to outline and ask ourselves about the ability or otherwise of man to participate in the unique mediation of Christ as well as the role of the Mother of God, as a perfect image of participated mediation in Christ.

Keywords: *Lumen Gentium*, participation, mediation, Mother of God, Church.

1. L'uomo e la mediazione partecipata in Cristo

La funzione di mediare, che Bossard illustra in una maniera genuina, per un certo verso splendente, è un'enorme responsabilità e servizio per coloro che, essendo responsabili degli altri, li guidano al Signore e li fa appartenere a Lui¹. Dunque la Madre di Dio, in funzione della sua maternità estesa su tutti gli uomini, ai piedi della Croce e poi nel Cenacolo, media la grazia divina a tutti gli uomini di buona volontà, facendo in modo che convengano a Cristo, suo Figlio. La sua maternità è un dono gratuito concesso da Dio perché la sua dedizione materna si estenda su tutti gli uomini.

Poiché tutto ciò che gli uomini e la Chiesa ricevono da Dio è un dono della sua infinita misericordia paterna, anche la salvezza, che è un dono, – così come nota De Fiores – può essere frutto di una intercessione, dunque l'effetto di una mediazione di preghiera determinata da un amore fraterno

* Institutul Teologic Romano-Catolic, Iași; email: bejanel1984@gmail.com.

¹ A. BOSSARD, *Consacrazione*, in *Piccolo dizionario mariano "Ecco tua Madre!"*, Edizioni Monfortane, Roma 1981, 78: «La consacrazione viene fatta con la mediazione di persone che hanno un "potere", una responsabilità nei confronti di coloro che essi consacrano. Questo potere, che in definitiva è conferito da Dio, deve esercitarsi al servizio di quelli che sono stati loro affidati. In sostanza, il loro gesto è il riconoscimento del fine profondo del loro servizio: condurre al Signore, "fargli appartenere" coloro dei quali essi hanno la responsabilità. Nella misura del loro potere, essi possono dare».

che non può offendere nessuno². Senza dubbio la Madre di Dio non è causa sine qua non della grazia divina nella Chiesa e nemmeno la sua autrice. Tuttavia, grazie al suo ruolo nella storia della salvezza, e alla sua funzione materna di mediatrice universale, «[...] ricava nuovi credenti e rigenerati»³ per suo Figlio, Gesù Cristo. Come ribadisce un documento dell'episcopato latino-americano Maria, poiché Madre, mediante la sua mediazione materna sveglia negli uomini il cuore filiale, porta a sviluppare la vita del battesimo, fa sì che gli uomini si sentano una famiglia⁴, dunque figli nel Figlio dello stesso Padre per mezzo dello Spirito.

Ecco perché tutto l'itinerario materno di mediatrice della Genitrice di Dio nella storia della salvezza e nella vita della Chiesa non è altro che una coronazione della sua maternità vissuta come dono, con una fedeltà unica e intima oltre il momento cruciale ai piedi della croce; è una maternità che raggiungere l'apice mediante una stretta collaborazione con Cristo e la sua unica mediazione. Il documento latino-americano la nomina, facendo riferimento alla sua partecipazione all'opera di Cristo come «[...] la grande protagonista della storia [...] la quale manifesta in modo sublime che Cristo non annulla la creatività di coloro che lo seguono»⁵.

Più avanti, nello stesso documento, si ricavano tre finalità immediate come conseguenza dell'intervento della Genitrice di Dio nella vita dei fedeli,

² S. DE FIORES, *Prospettive teologiche circa la consacrazione a Maria*, o.c., 57-58: «[...] la salvezza è un dono che ragionevolmente non si può rifiutare, nessuno può impedire che essa sia oggetto di una preghiera di intercessione. E nessuno può d'altronde offendersi che si preghi per lui, poiché l'intercessione rientra nei doveri derivanti dall'amore fraterno ed è sempre rispettosa della libertà personale come lo è la grazia che essa implora».

³ H. U. VON BALHASAR, *Sponsa verbi, saggi teologici*, II, Brescia, Morcelliana, 1969, 162: «[...] è Cristo che mediante la sua passione crea la Chiesa non Maria. Tuttavia essa ha partecipato come strumento a questa creazione in virtù dell'universalità e dell'illimitatezza del suo sì, che il Figlio può usare come mezzo plastico all'infinito, per ricavarne nuovi credenti e rigenerati».

⁴ PUEBLA, *L'evangelizzazione nel presente e nel futuro dell'America latina: documenti della terza conferenza generale dell'episcopato latinoamericano*, Puebla de los Angeles, 27 gennaio-13 febbraio 1979, Bologna, EMI, 1979, n. 295: «Maria, la Madre, ridesta il cuore filiale che dorme in ogni uomo. In tal modo essa ci porta a sviluppare la vita del battesimo, mediante il quale siamo stati fatti figli. Nello stesso tempo, questo carisma materno fa crescere in noi la fraternità. Così Maria fa sì che la Chiesa si senta una famiglia».

⁵ *Idem*, n. 293: «Innalzata alla più grande partecipazione con Cristo, Maria è la stretta collaboratrice della sua opera. È stata "tutt'altro che donna passivamente remissiva o di una religiosità alienante" (Mc 37). Non è solo il frutto mirabile della redenzione, è anche la cooperatrice attiva. In Maria si manifesta in modo sublime che Cristo non annulla la creatività di coloro che lo seguono. Maria è la creatura associata a Cristo, che sviluppa tutte le sue capacità e responsabilità umane, fino ad arrivare ad essere la nuova Eva a fianco del nuovo Adamo. Con la sua libera cooperazione alla nuova alleanza di Cristo, è la grande protagonista della storia».

un'analisi fatta all'evento di Cana, e cioè: suscitare la fede dei discepoli, aprirli al Vangelo e l'invito di obbedire ad esso⁶. Tutte queste tre finalità convergono in un solo punto (centro di unità) che è Cristo Gesù poiché la Madre di Dio, come anche l'uomo in genere, tocca la sua unità e pienezza conformandosi sempre di più a Cristo Gesù⁷. In altre parole, il teologo russo Evdokimov⁸ sosterebbe che è insito nel DNA della Madre di Dio o della donna in genere donarsi, preoccuparsi per gli altri, dare se stessa per i propri figli e, con altre parole, mediare tutte le grazie indispensabili perché gli altri siano affascinati da Cristo e incorporati in lui. Continua il teologo russo, riferendosi alla funzione della Genitrice di Dio, che: «ora, se il Cristo salva il mondo, è la *Theotokos* che lo protegge ed introduce nel suo “disumanesimo” l'attenzione che si fa sensibile alla grazia»⁹.

Di conseguenza, il coinvolgimento della Madre di Dio nell'unica mediazione di Cristo si iscrive in questo contesto dell'agire di Dio nella storia della salvezza e nella storia personale dell'uomo, quando Dio agisce “richiedendo la collaborazione umana”¹⁰. Parlare della Beata Vergine puntando più sulla sua mediazione radicata nell'unica mediazione di Cristo, una mediazione strettamente connessa alla sua maternità divina, non significa in nessun modo una riduzione della persona in causa, cioè la Madre di Dio, solamente alla funzione materna. Significa rilevare l'immagine di una donna “completa” che, essendo associata definitivamente e intimamente all'unica mediazione di Cristo Gesù e alla sua opera redentrice, favorisce la fede dei discepoli e dei fedeli.

Lo conferma lo stesso André Maranache teologo gesuita francese, quando affermava che:

⁶ *Idem*, n. 300: «[...] A Cana (Maria, la serva del Signore) sta attenta alle necessità della festa e la sua intercessione suscita la fede dei discepoli che “credettero in lui” (Gv 2,11). Tutto il suo servizio agli uomini consiste nell'aprirli al Vangelo e nell'invitarli a obbedire ad esso: “Fate quello che vi dirà” (Gv 2,5)».

⁷ A. ZARRI, *Impazienza di Adamo: Ontologia della sessualità*, Torino, Borla editore, 1964, 34: «[...] È solo nel Cristo – dopo la strada di Eva e l'unificazione di Maria – che l'uomo tocca l'unità e la virilità nella piena misura conferitale da quel cammino storico e metafisico».

⁸ P. N. EVDOKIMOV, *La donna e la salvezza del mondo*, Milano, Jaca Book, 1980, 157: «[...] per l'uomo, vivere significa conquistare, lottare, uccidere; per la donna, significa generare, nutrire, proteggere la vita donando se stessa».

⁹ *Idem*, 155.

¹⁰ J. GALOT, *Teologia della donna*, in *La Civiltà cattolica* 126 (1975) II, 232: «[...] Questa economia non è l'opera esclusiva di Dio. Se la teologia avesse avuto come unico oggetto di scrutare ciò che è Dio e che cosa è l'azione divina in se stessa, non vi sarebbe stato posto per una teologia della donna. Ma Dio ha agito richiedendo la collaborazione umana, collaborazione che ha raggiunto il culmine nel mistero dell'Incarnazione. In questa collaborazione umana il compito dell'uomo e quello della donna si presentano distinti e complementari».

Maria non è affatto la cauzione sacra dell'inferiorità della donna, votata al sorriso e alla riproduzione, con la benedizione della religione. Dio non la tratta mai come una funzione, ma come una libertà. Non estrae presso di lei [...] la sua «forza di lavoro»: l'associa intimamente e per sempre al suo piano di salvezza, dopo averle chiesto il consenso con una deferenza che confonde¹¹.

Osservando, dunque, il suo ruolo nella storia della salvezza si concluderebbe che «definita col suo ruolo più essenziale, Maria è la donna con la quale Dio ha fatto alleanza»¹². La sua materna mediazione è impregnata del potere divino¹³ poiché lei, la Madre di Dio, anche nell'esercizio della sua funzione materna di mediatrice verso tutti gli uomini non agisce mai da sola ma intimamente congiunta a suo Figlio e avendolo come destinatario verso cui tutti convergono.

In questo modo la Madre di Dio non è una dominatrice ma un'umile ancella la quale, piena di grazia e consapevole del dono ricevuto, diventa per gli altri uomini predisposti alla grazia, per mezzo della sua maternità di mediatrice, una sintesi di valori. Diviene solidale con coloro che hanno bisogno della grazia divina, un modello di mediazione per gli altri, di conseguenza un modello «[...] al servizio del prossimo [...]» poiché la sua vita è sempre impegno totale per la salvezza di ogni uomo»¹⁴. Jean Galot, spiegando il titolo di “Madre di Dio”, sottolineava proprio questo aspetto della maternità e cioè il fatto che il compito materno di una madre, la sua nobile e unica missione, non cessa con l'adempimento dell'atto generativo ma continua necessariamente nel tempo, perfezionandosi, perché la sua funzione materna «[...] costituisce una relazione permanente da persona a

¹¹ A. MANARANCHE, *L'Esprit et la femme*, Éditions du Seuil, Paris, 1974, 150.

¹² J. GALOT, *Maria, la donna nell'opera della salvezza*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1984, 23.

¹³ L. BOFF, *Ave Maria: Il femminile e lo Spirito Santo*, Assisi, Cittadella editrice, 1982, 125-126: «[...] la sua intercessione possiede l'efficacia di Dio; essa è, insieme con Cristo, la mediatrice assoluta [...] Il potere divino è incorporato in Maria». Le espressioni usate da Boff potrebbero sembrare, alcune volte, troppo esagerate o al limite di un atto di “adorazione” concesso alla Beata Vergine però, lui non fa altro che da una parte mostrare la fede vissuta dei fedeli e dall'altra parte mettere in guardia davanti ai possibili atteggiamenti da evitare.

¹⁴ B. HÄRING, *Il peccato in un'epoca di secolarizzazione*, Bari, Edizioni Paoline, 1973, 156: «A causa di una predestinazione assolutamente gratuita, Maria rimane, fin dal primo momento della sua esistenza, libera da ogni solidarietà di perdizione: mai si contamina con il desiderio di dominio. Rimane sempre umile ancella al servizio del prossimo. La sua vita è sempre impegno totale per la salvezza di ogni uomo. Essa è profondamente consapevole che tutto è dono e così la sua vita diviene sintesi perfetta fra lode di Dio e vigilanza per i bisogni dei fratelli. Per merito della grazia sovrabbondante la sua fedeltà è completa, è opzione senza limiti o riserve per la solidarietà di salvezza proveniente da Cristo, è chiamata alla sequela di Cristo sulla medesima strada. Perciò Maria, la figlia di Sion, diventa la nuova Eva, il prototipo della Chiesa, comunità di salvezza».

persona, sul fondamento della generazione»¹⁵. Perciò, questa sua maternità e la sua relazione permanente, fondata sulla generazione del Verbo Divino incarnato, si estende a tutti gli uomini, potendo riassumere tutta la sua azione in un'unica parola, "maternità".

Tale maternità è l'eloquenza e la forza di una distintissima missione, scaturita dalla totale disponibilità davanti al piano divino, la manifestazione di una dimensione antropologica straordinaria che fa sì che nessun uomo si senta abbandonato dalla Madre del Figlio. Dove si potrebbe trovare la motivazione di una tale maternità se non proprio nell'amore divino che – come ribadisce lo stesso Jean Galot – «[...] vuole promuovere la collaborazione, perché tende a favorire lo sviluppo della persona altrui»¹⁶? Di conseguenza, una tale maternità divina, che praticamente sta alla base della maternità spirituale verso tutti gli uomini, sarebbe la più alta cooperazione¹⁷ all'opera di salvezza e dunque della conformazione di tutti a e in Cristo.

2. La maternità divina e la maternità spirituale nell'atto di mediazione!

Ci si può chiedere se la maternità divina prevalga sulla maternità spirituale? Questo interrogativo potrebbe sembrare inutile ma, in diversi trattati di teologia, si crea una vera confusione rischiando di seguire la scia di un devozionismo quasi imprudente. Possiamo distinguere diversi momenti della storia della salvezza: prima lo Spirito Santo ricolma di grazia Maria, che diviene poi Madre del Verbo Incarnato. La maternità divina e quella spirituale, a mio avviso, non possono essere separate. Entrambi fanno parte di un unicum, essendo intimamente congiunte e inseparabili, e si può azzardare l'affermazione che non esiste una maternità divina senza una maternità spirituale.

Lo rileva lo stesso De Fiores, il quale ribadisce che la Madre di Dio è legata a Cristo e alla Chiesa seguendo un piano predisposto dal Padre, è

¹⁵ J. GALOT, *Maria, la donna nell'opera della salvezza*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1984, 99: «La maternità non consiste soltanto in un atto di generazione con il quale la donna concepisce e mette al mondo il bambino. Essa costituisce una relazione permanente da persona a persona, sul fondamento della generazione. Una madre è madre della persona di suo figlio».

¹⁶ J. GALOT, *Maria, la donna nell'opera della salvezza*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1984, 106: «Il motivo più profondo della maternità divina si trova dunque nell'intenzione dell'amore divino che si manifesta con il regime di alleanza: l'amore vuole promuovere la collaborazione, perché tende a favorire lo sviluppo della persona altrui».

¹⁷ A. MÜLLER, *La posizione e la cooperazione di Maria nell'evento Cristo in *Mysterium salutis**, Brescia, Queriniana, 1971, vol. III/2, 519: «La maternità divina si palesa come la partecipazione più alta e più reale all'umanità di Cristo e come la più alta cooperazione quale membro, alla sua opera di redenzione».

una maternità divina e spirituale operante, «[...] per realizzare la sua automanifestazione al mondo»¹⁸. Il sociologo Giuseppe de Rita parlava di una necessità dell'uomo di ritornare a una mediazione di fede, dunque una mediazione mariana, perché, a suo dire, avere «[...] un rapporto con l'Assoluto implica anche un'esigenza di mediazione»¹⁹. Il compito, dunque, della Chiesa è proprio quello di preparare²⁰ delle vie di cooperazione conforme alla cooperazione materna della Genitrice di Dio.

Ecco perché la funzione materna di mediatrice della Madre di Dio verso tutti gli uomini non è un elemento teologico trascurabile o meno importante di quanto lo sia il concetto di "maternità divina", perché «il suo ruolo materno è un ruolo personale»²¹ e perciò un oggetto dell'amore infinito e gratuito di Dio. Anche la Conferenza Episcopale Dominicana²² sottolineava proprio questa funzione di Maria per i più bisognosi, funzione fondata sulla salvezza compiuta da Cristo. Perciò il cristiano trova nella Madre di Dio, come si può leggere nella *Redemptoris Mater*, una "materna carità" che coopera alla sua "rigenerazione e formazione"²³, così che dia più spazio nella sua

¹⁸ S. DE FIORES – TULLIO GOFFI, *Mariologia/marialogia*, in Nuovo Dizionario di Spiritualità, 7° edizione, Edizioni Paoline, Roma 1999, 908: «Maria è legata a Cristo e alla Chiesa, prima ancora che a livello personale, funzionale e comunione, nello stesso itinerario predisposto dal Padre per realizzare la sua automanifestazione al mondo. La Vergine diviene così un caso speciale di quel "paradosso della salvezza" (*Sap* 5,2), che percorre tutta la bibbia e offre la possibilità di comporre in una logica superiore aspetti opposti tra loro».

¹⁹ G. DE RITA, *Torna la Madonna sull'onda di "Va' pensiero"*, in *Corriere della sera*, 11 Gennaio 1987: «[...] siamo una società che comincia a sentire il bisogno di mediazione, di mediazione con le sfide future. Il futuro ci impone un diverso rapporto fra le sicurezze della nostra soggettività e le insicurezze assolute (della vita, dell'ambiente, della guerra, ecc.); ed un rapporto con l'Assoluto implica anche un'esigenza di mediazione. Le mediazioni umane (di cultura come di associazionismo) non sembrano di buona forza, ritorniamo quindi alla mediazione di fede, se non nei santi certo in una divinità il più personalizzata possibile, quindi mariana».

²⁰ IOANNES PAULUS II, *Redemptoris mater*, 49. Il compito della Chiesa è: «[...] non solo ricordare tutto ciò che nel suo passato testimonia la speciale, materna cooperazione della Madre di Dio all'opera della salvezza in Cristo Signore, ma anche preparare da parte sua, per il futuro le vie di questa cooperazione».

²¹ M. THURIAN, *Maria madre del Signore, immagine della Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1965, 107: «[...] la sua persona non si è annullata per le grandi cose compiute in lei da Dio [...] Questa menzione di Maria, che ha un ruolo materno personale nell'incarnazione, esclude ogni idea secondo la quale essa non sarebbe che uno strumento impersonale e in fin dei conti trascurabile».

²² CONFERENCIA DEL EPISCOPADO DOMINICANO, *Carta pastoral sobre el Año mariano y Los Desafíos nacionales al comienzo del Año*, n. 27: «En virtud de la salvación en Cristo, María pide distribución justa de los bienes existentes y dignidad enaltecida para todos y simultáneamente contenga, como causa de los desastres sociales, la avaricia, la soberbia y el abuso de poder».

²³ Cf. *Redemptoris Mater*, 45 (d'ora in poi: RMa)

vita umana e cristiana a colei che è la Madre di Dio. Lo evidenzia lo stesso documento già dal primo numero, parlando della nostra “filiazione divina”, filiazione strettamente collegata alla Genitrice di Dio in quanto lei ci accompagna in tutti gli istanti della vita²⁴.

E se la Madre di Dio coopera, mediando le necessarie grazie, alla rigenerazione e formazione di tutti gli uomini, allora – continua la *Redemptoris Mater* – attraverso la sua funzione materna «[...] abbraccia tutti e ciascuno *mediante* la Chiesa»²⁵. Perciò lei è per la Chiesa e per i suoi fedeli un dono di carità del Signore che dà testimonianza operosa dell'amore di Cristo²⁶, edificandolo nella vita della Chiesa. Di conseguenza, Stanisław Napiórkowski considera che il tema sulla mediazione dovrebbe essere reinterpretato passando da una prospettiva graduale a una cristologica o pneumatologica o anche antropologica²⁷.

La maternità della Madre di Dio è una realtà continuamente associata alla persona e alla missione redentiva di Cristo Gesù poiché

[...] l'unica mediazione del Redentore non esclude, bensì suscita nelle creature una varia cooperazione partecipata da un'unica fonte. La Chiesa non dubita di riconoscere questa funzione subordinata a Maria, non cessa di farne l'esperienza e di raccomandarla al cuore dei fedeli, perché, sostenuti da questa materna protezione, aderiscano più intimamente al Mediatore e Salvatore²⁸.

²⁴ *RMa*, 1 e 52: «[...] celebrano congiuntamente l'amore del Padre, la missione del Figlio, il dono dello Spirito, la donna da cui nacque il Redentore, la nostra filiazione divina, nel mistero della “pienezza del tempo”» e per quanto riguarda i figli in cammino: «[...] la vede profondamente radicata nella storia dell'umanità, nell'eterna vocazione dell'uomo, secondo il disegno provvidenziale che Dio ha per lui eternamente predisposto; la vede maternamente presente e partecipe nei molteplici e complessi problemi che accompagnano *oggi* la vita dei singoli, delle famiglie e delle nazioni; la vede soccorritrice del popolo cristiano nell'incessante lotta tra il bene e il male, perché “non cada” o, caduto, “risorga”».

²⁵ *RMa*, 47: «[...] (Maria) è presente nella Chiesa come madre di Cristo, ed insieme come quella madre che Cristo, nel mistero della redenzione, ha dato all'uomo nella persona di Giovanni apostolo. Perciò, Maria abbraccia, con la sua nuova maternità nello Spirito, tutti e ciascuno *nella* Chiesa, abbraccia anche tutti e ciascuno *mediante* la Chiesa». Infatti in questo documento troviamo il carattere specifico della maternità mediatrice della Genitrice di Dio e cioè “una mediazione in Cristo” fondata sulla “maternità divina” (n.38).

²⁶ PALUS VI, *Marialis Cultus* 37: «Maria è offerta agli uomini come “modello del discepolo del Signore: artefice della città terrena e temporale, ma pellegrino solerte verso quella celeste ed eterna; promotore della giustizia che libera l'oppresso e della carità che soccorre il bisognoso, ma soprattutto testimone operoso dell'amore che edifica Cristo nei cuori”».

²⁷ S. C. NAPIÓRKOWSKI, *La mariologie et ses problèmes dans notre siècle*, in AA.VV., *La mariologia di s. Massimiliano M. Kolbe. Atti del congresso internazionale* (Roma, 8-12 ottobre 1984), Roma, Ed. Miscellanea francescana, 1985, 569-570: «La mediazione di Maria deve essere reinterpretata, passando dal modello tradizionale *per gradus* (da Maria a Cristo, al Padre), a quello *in Christo* (CONCILIO VATICANO II) o *in Spiritu Sancto* (H. MÜHLEN) o *per homines* (K. RAHNER)».

²⁸ *Lg*, 62.

Ecco perché, per la sua intima associazione all'unica mediazione di Cristo, Maria «[...] partecipa, in modo subordinato, dell'universalità della mediazione del Redentore, unico mediatore»²⁹.

Questa sua ininterrotta associazione all'unica mediazione di Cristo fa sì che Maria abbia necessariamente uno stretto rapporto con la Chiesa, dunque la sua maternità ha non soltanto una dimensione cristologica e pneumatologica, ma anche una dimensione ecclesiologica poiché «[...] dopo la sua assunzione in cielo non ha interrotto questa funzione salvifica, ma con la sua molteplice intercessione continua a ottenerci i doni che ci assicurano la nostra salvezza eterna»³⁰. Di conseguenza «[...] Maria appartiene indissolubilmente al mistero di Cristo e appartiene inoltre al mistero della Chiesa»³¹.

La presenza costante di Maria nella Chiesa quale mediatrice, con la sua maternità pneumatologica, abbraccia tutti mediante la Chiesa³², diventando per tutti modello di mediazione, come lei è diventata mediatrice secondo l'unico Mediatore Cristo Gesù.

In una delle sue catechesi sul *Credo*, Pp. Giovanni Paolo II, apprezzava il passaggio da un riduzionismo pericoloso e infondato "paventato da alcuni Padri", riguardante il ruolo della Beata Vergine nell'opera della salvezza, alla riaffermazione dei privilegi e della evidente cooperazione «[...] di Maria nell'opera redentiva di Cristo e nella vita della Chiesa»³³.

Il Gruppo di Dombes riconosce l'uso, nell'epoca medioevale, dell'espressione "Maria mediatrice". Il *sensus fidei*, qualora non sia interpretata in modo ambiguo l'espressione, ammette la partecipazione degli uomini all'unica mediazione di Cristo. Una tale visione teologico-antropologica non metterebbe in discussione l'unica mediazione di Cristo³⁴. A nostro avviso,

²⁹ *RMa*, 40.

³⁰ *Lg*, 62.

³¹ *RMa*, 27.

³² *RMa*, 47: «Maria è presente nella Chiesa come Madre di Cristo, ed insieme come quella Madre che Cristo, nel mistero della redenzione, ha dato all'uomo nella persona di Giovanni apostolo. Perciò, Maria abbraccia, con la sua nuova maternità nello Spirito, tutti e ciascuno nella Chiesa, abbraccia anche tutti e ciascuno mediante la Chiesa. In questo senso Maria, Madre della Chiesa, ne è anche modello».

³³ GIOVANNI PAOLO II, *La Beata Vergine Maria Madre di Dio nel mistero di Cristo e della Chiesa*. Catechesi sul Credo, 13 dicembre 1995, *LEV*, Città del Vaticano 1998, 40: «[...] col passare del tempo, inoltre, i pericoli di riduzionismo, paventati da alcuni Padri, si sono rivelati infondati: la missione e i privilegi di Maria sono stati ampiamente riaffermati; la sua cooperazione con l'unica mediazione di Cristo è apparsa evidente. Per la prima volta, inoltre, il magistero conciliare proponeva alla Chiesa una esposizione sul ruolo di Maria nell'opera redentiva di Cristo e nella vita della Chiesa. Dobbiamo, quindi, ritenere l'opzione dei Padri conciliari, rivelatasi molto feconda per il successivo lavoro dottrinale, una decisione veramente provvidenziale».

³⁴ GRUPPO DI DOMBES, *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*, o.c., n. 211: «Il termine di «Maria mediatrice» ha dalla sua parte la tradizione di un certo utilizzo nel

si strumentalizzerebbe l'atto di mediazione tra l'unica mediazione di Cristo e la mediazione materna di Maria se si togliesse il valore antropologico della risposta umana in una tale azione, poiché si cadrebbe in una passività dell'atto; tale passività escluderebbe qualsiasi apporto umano nell'azione di rispondere al Mittente (Cristo), in quanto all'amore si risponde con amore, alla fede si risponde con le opere della fede.

Di conseguenza, una passività o una mediazione umana solamente materiale, si concluderebbe con una mediazione "monologhista", e perciò non si può più parlare di una *mediazione comunionale* o un insieme di mediazioni convergenti nell'unico punto/fonte che è Cristo. Ecco perché il documento di Dombes ribadisce da una parte l'unicità della mediazione di Cristo, e dall'altra parte l'inclusione in una tale mediazione di altre partecipazioni umane³⁵.

In altre parole, sottolineerebbe Napiórkowski S., «[...] ogni sacerdote è in qualche modo mediatore, altrimenti il sacerdozio sarebbe una farsa»³⁶. Come dice Rahner, guardare con un atteggiamento critico, ma realistico, all'espressione "mediazione materna di Maria", nell'opera di salvezza, come anche nella vita della Chiesa svela quella "incapacità" nella persona umana di attuare e di capire il "realismo della intercomunicazione umana" di una tale espressione³⁷.

Sulla stessa scia di Napiórkowski, un altro teologo, Hans Asmussen, considera che il carattere di mediatore dal quale il sacerdote è stato avvolto

medioevo. Se Cristo è "l'unico mediatore tra Dio e gli uomini" (1Tm 2,5) nel senso proprio del termine, in un senso derivato "in quanto l'unico Mediatore sceglie di operare servendosi di essi (i credenti) come di strumenti", possiamo dire di essere, gli uni per gli altri, mediatori. Ma poiché il titolo di mediatrice è stato, di fatto, utilizzato per Maria indipendentemente da questa comunione dei santi dove noi tutti abbiamo un ruolo di mediazione, esso è diventato gravido di un malinteso rilevante. Per questo la convinzione ecumenica chiede ai cattolici di evitare questa parola e ai protestanti di ricordarsi, quando la trovano in un testo ufficiale cattolico, che i loro fratelli non mettono in discussione l'unica mediazione di Cristo».

³⁵ B. SESBOÜÉ, *Salvati per grazia, Il dibattito sulla giustificazione della Riforma ai nostri giorni*, Edizioni Dehoniane Bologna 2012, 225: «Pare che questo testo abbia contribuito a chiarire due punti che vanno oltre il caso particolare della Vergine Maria: la fede, che non è un'opera, ma una responsabile risposta alla grazia, si compie nella grazia e costituisce la prima cooperazione dell'uomo giustificato con la grazia di Dio; la risposta della fede può entrare, ancora una volta per pura grazia di Dio, nell'opera stessa della salvezza, senza nulla togliere all'esclusività dell'azione di Cristo nel suo mistero pasquale».

³⁶ S. C. NAPIÓRKOWSKI, *La Mediatrix in Cristo*, in *Miles Immaculae* 27 (1991), 46.

³⁷ K. RAHNER, *Il mediatore unico e le molte mediazioni*, in *Nuovi Saggi*, III, Paoline, Roma 1969, 273: «Debbo confessarlo: talvolta resto sorpreso da una pietà mariana "massiccia", nella quale il devoto si butta ai piedi della Madonna, la ama, le rivolge tante suppliche e con tanta fiducia, quasi che ciò fosse la cosa più importante nella religione. Però poi mi domando criticamente anche se la causa del mio choc non sia forse soltanto una incapacità da parte mia di attuare, come giusto, totalmente e spontaneamente quel *realismo* della intercomunicazione umana richiesto da un cristianesimo veramente vivo».

delinea due dimensioni dell'unica mediazione di Cristo: da una parte rappresenta il legame tra Dio e gli uomini e dall'altra parte diventa il delegato del Dio invisibile tra gli stessi uomini. Il "frutto" dell'unica mediazione di Cristo, continua Asmussen, è proprio quello che in Cristo sia la mediazione materna della Genitrice di Dio sia la mediazione partecipata dell'uomo incorporato in Cristo. Negare, perciò, la mediazione materna della Madre di Dio o quella degli uomini significherebbe ignorare i frutti della mediazione di Cristo³⁸.

Infatti, la stessa Costituzione dogmatica *Lumen gentium* evidenzia che al sacerdozio di Cristo partecipano sia i sacri ministri che il resto del popolo fedele. Allo stesso modo, per la grande misericordia di Dio, l'unica mediazione di Cristo, fonte di tutte le mediazioni partecipate e subordinate alla Sua, raccoglie in sé tutta la cooperazione dialogica attiva da parte dell'uomo³⁹. In questo amalgama di cooperazioni umane con l'unica mediazione di Cristo, la Madre di Dio esercita il suo ruolo per mezzo di una mediazione materna, dunque sempre dipendente da Cristo e a lui subordinata.

La mediazione dell'uomo, e di conseguenza della comunità dei credenti, trova la sua pienezza – evidenzia il gesuita O. Semmelroth – nella grazia conferita da Cristo e la sua efficacia. In Maria, continua l'autore, si "riassume tutta la comunità dei credenti". Dunque, la grazia ricevuta attivamente

³⁸ H. ASMUSSEN, *Maria, die Muttergottes*, 3° edizione, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1960, 50-51: «Se ciò che si riferisce al sacerdozio appartiene all'essenza della fede, si pone di nuovo anche la questione della mediazione. Perché se si volesse togliere al sacerdozio il carattere di mediatore, allora il sacerdozio sarebbe una burla. Colui che è sacerdote è per ciò stesso anche mediatore e non sta unicamente dalla parte di Dio o degli uomini, ma rappresenta Dio davanti agli uomini, e gli uomini davanti a Dio [...] Se questo è vero, dobbiamo anche riconoscere che Maria fa parte di questa mediazione perché è un membro eminente del ceto sacerdotale. La questione è solo – sia per la Madre di Dio come per gli altri cristiani – se si tratti di una mediazione *in* Cristo o *accanto* a Cristo. Poiché questa è evidentemente la differenza da cui non poco tutto dipende. Se noi riconosciamo una mediazione accanto a Cristo, allora l'onore di Cristo è realmente leso. Ma se riconosciamo una mediazione dei cristiani in Cristo, allora noi con questo diciamo che l'opera di Cristo non è rimasta senza frutto. Perciò noi abbiamo un Cristo che è pienamente riconosciuto come unico Mediatore, ma a cui si nega che la sua mediazione abbia portato il frutto che altri partecipano a questa mediazione e diventano suoi cooperatori e perciò dobbiamo domandarci se noi non deroghiamo sensibilmente al suo onore».

³⁹ *Lg*, n. 62: «Nessuna creatura infatti può mai essere paragonata col Verbo incarnato e redentore. Ma come il sacerdozio di Cristo è in vari modi partecipato, tanto dai sacri ministri, quanto dal popolo fedele, e come l'unica bontà di Dio è realmente diffusa in vari modi nelle creature, così anche l'unica mediazione del Redentore non esclude, bensì suscita nelle creature una varia cooperazione partecipata da un'unica fonte. La Chiesa non dubita di riconoscere questa funzione subordinata a Maria, non cessa di farne l'esperienza e di raccomandarla al cuore dei fedeli, perché, sostenuti da questa materna protezione, aderiscano più intimamente al Mediatore e Salvatore».

dall'uomo, fa sì che l'uomo diventi «[...] capace di partecipare attivamente all'opera salvifica di Cristo»⁴⁰. Il tema sulla mediazione, come lo conferma anche V. Monteleone, è un tema discusso per molto tempo dai teologi, e dunque non è un problema ribadire il dato della rivelazione, ma «[...] creare un ponte con una tradizione che a molti sembra sorpassata»⁴¹.

Se, dunque, l'unica mediazione di Cristo è una mediazione inclusiva e non esclusiva, quindi una mediazione che permette la partecipazione, allora ogni singolo fedele acquisisce uno stile di vita mariano, come se avesse preso con sé Maria come fece Giovanni. La vita apostolica di fede o la *missionarietà* del singolo fedele o della Chiesa, come un incontro di relazioni “*mediazionali*”, perciò *comunionali*, «[...] trova un modello e un aiuto proprio in Maria»⁴². Tale elemento ci aiuta a comprendere meglio l'esigenza di affrontare nella teologia anche il tema antropologico per quanto riguarda l'evento mariologico-ecclesiale⁴³.

⁴⁰ O. SEMMELROTH, *Mediatore, mediazione*, in K. RAHNER e A. BELLINI (a cura di), *Sacramentum Mundi: Enciclopedia teologica*, V, Brescia Morcelliana 1974-1976, 176-177. Il ruolo materno della Madre di Dio, dunque la sua funzione materna di mediatrice «[...] non contraddice all'unica mediazione di Cristo vedere Maria come una figura che, in certo modo, riassume tutta la comunità dei credenti, che ha detto il suo “sì” di accettazione nella fede non solo a proprio beneficio, ma a beneficio nella comunità dei credenti; che in tal modo è diventata in senso vero mediatrice per tutti gli uomini, anche se propriamente non sta “tra” Dio e gli uomini. In fondo, le decisioni salvifiche di tutti gli uomini hanno in un certo modo un significato di mediazione per una comunità legata ad essi, anche se non è possibile misurare l'efficacia di questa mediazione. In confronto a quella di Cristo, questa mediazione è derivata ed analoga; ma ad essa viene conferita pienezza nella sua realtà per effetto della grazia di Cristo, che non è soltanto ricevuta passivamente dall'uomo, ma lo rende capace di partecipare attivamente all'opera salvifica di Cristo».

⁴¹ A. V. MONTELEONE, *Alma Redemptoris socia, Maria e la Redenzione nella teologia contemporanea*, Eupress Ftl, Lugano 2010, 74: «Mai una dottrina è stata così approfondita in mariologia quanto quella della mediazione, che è al centro dell'interesse degli studiosi da quasi un secolo; il problema quindi non è quello di cercare una migliore introspezione delle fonti della rivelazione, quanto forse quello di creare un ponte con una tradizione che a molti sembra sorpassata e a molti altri troppo ignorata».

⁴² A. AMATO, *Maria la Theotokos, Conoscenza ed esperienza*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011, 292: «La cooperazione di Maria nella storia della Chiesa e dell'umanità si traduce in un profondo influsso di apostolato e di missione da parte dei cristiani. L'azione apostolica e missionaria della Chiesa trova un modello e un aiuto proprio in Maria. L'incontro, la conoscenza e la contemplazione di Maria si incarnano quindi in uno stile di vita, che rende mariana l'azione dei singoli cristiani e dell'intera comunità ecclesiale. Nella nostra vita apostolica, noi dobbiamo “prendere Maria con noi” come fece Giovanni su espresso comando di Gesù».

⁴³ N. NISSIOTIS, *Maria nella teologia ortodossa*, in *Concilium* 19 (1983), 1281: «È evidente quale grande importanza abbia oggi per la vita ecclesiale, per la teologia e specialmente per l'antropologia cristiana il discorso su Maria. Oggi diventa essenziale parlare di un'antropologia mariologica, se vogliamo affrontare cristologicamente il posto della Vergine Maria nell'economia della salvezza e della sua maternità nella Chiesa».

In effetti, la Madre di Dio occupa nella “gerarchia dell’atto di mediazione” un posto fondamentale, in quanto Madre del Verbo incarnato, anche se non si tratta del posto principale a causa dell’unicità della mediazione di Cristo. Però, anche tutti i redenti, secondo l’esempio di Maria, “nell’azione di grazie” rispondono alla salvezza ricevuta⁴⁴.

Anche la Commissione Internazionale Anglicano-Cattolica del 2005, riferendosi all’unica mediazione di Cristo e alla partecipazione dell’uomo a questa unica mediazione, ha affermato che: «[...] Maria ha un permanente ministero a servizio del ministero di Cristo, nostro unico mediatore, che Maria e i santi pregano per tutta la Chiesa e che la prassi di chiedere a Maria e ai santi di pregare per noi non è divisiva della comunione»⁴⁵.

Nella Chiesa, perciò, la Madre di Dio non occupa solamente una posizione orante, per quanto riguarda i fedeli, ma il posto per eccellenza da Lei occupato è quello di Madre. In quanto Madre, ha questo atteggiamento orante verso i suoi figli, dunque una funzione attiva. Lo sottolinea lo stesso Von Balthasar, il quale evidenzia che «[...] il luogo di questa comunità (la Chiesa/comunità dei fedeli) viene occupato al tempo stesso personalmente, nella forma più concreta, dalla madre di Gesù la quale, nella sua missione, è in tal modo anche madre dei suoi fratelli»⁴⁶.

La Chiesa, o la comunità dei fedeli, che fa proprio l’atteggiamento materno della Genitrice di Dio, diventa una “Église mariale”⁴⁷ poiché Maria, così come sottolineava Von Balthasar sopra, è sì la madre fisica del Verbo Incarnato, ma anche la madre spirituale dei suoi fratelli, in quanto con la sua materna mediazione fa rinascere i figli dell’umanità a una vita spirituale, di conseguenza a una fratellanza e un legame più stretto con suo Figlio. Per mezzo della Madre diventiamo figli nel Figlio dello stesso Padre e fratelli del Figlio nella stessa Madre. Facendo proprio “l’atteggiamento materno mediazionale mariano” ogni uomo attua in sé, o meglio evidenzia nella

⁴⁴ GRUPPO DI DOMBES, *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*, o.c., n. 16, 30: «Il caso di Maria è un esempio di ciò che accade a tutti i salvati. La salvezza è un rapporto: non c’è salvezza se questa non viene ricevuta, se non incontra una risposta nell’azione di grazie».

⁴⁵ COMMISSIONE INTERNAZIONALE ANGLICANA-CATTOLICA ROMANA, *Maria: grazia e speranza in Cristo. Dichiarazione di Seattle*, in *Il Regno – Documenti* 11 (2005) n.78, 270.

⁴⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Le persone del dramma: L’uomo in Cristo*, TeoDrammatica, Vol. II, Jaca Book, Milano 1983, 253.

⁴⁷ C. JOURNET, *L’Église du Verbe Incarné. Essai de théologie spéculative*. II: *La structure interne et son unité catholique*, Desclée de Brouwer, Paris Bruges 1962, 428, 432, 433: «[...] quand nous disons que l’Église est mariale, nous voulons signifier que Marie est intériorisée dans l’Église à qui elle communique son esprit «comme la forme, c’est-à-dire comme le modèle, le type de l’Église [...] Elle est, à l’intérieur de l’Église, la forme en laquelle l’Église s’achève comme Épouse pour se donner à l’Époux».

propria persona, la figura *cristica* dell'uomo, una continua conformazione all'immagine originaria modellata da Dio Uno e Trino nella sua creatura.

Evidentemente, questo "atteggiamento mediazionale mariano" o la conformazione in Cristo, non si può attuare solamente con la funzione materna di Maria, poiché è normativo e necessario che tutta questa azione si rivolga nello Spirito Santo al Padre. Lo Spirito è quella risposta sempre viva d'amore tra il Padre e il Figlio, un Amore che vivifica continuamente la Chiesa, ossia la comunità dei fedeli diventata mariana e la sua perpetua azione mediatrice verso tutti gli uomini.

Se ogni uomo, seguendo l'esempio della materna mediazione della Madre di Dio, può essere lui stesso mediatore in Cristo, potremmo dedurre che, il perfezionamento della figura *cristica* nell'uomo diviene più reale solo se tale mediazione partecipata è sempre più conforme alla mediazione originaria di Cristo. In altre parole, sul piano antropologico, la mediazione umana diventa più autentica se è più fedele all'unica mediazione tipologica, originale e originante di Cristo.

Si tratta, come diceva J. Ratzinger, di una fede che diventa reale, «[...] così viva da lambire la sfera fisica»⁴⁸, concreta, tangibile, in grado di spostare le montagne. Tale fede fa sì che la mediazione diventi non un atto astratto, utopistico, ma una realtà tangibile: da una parte, l'unica mediazione di Cristo, e dall'altra la mediazione materna della Genitrice di Dio, insieme alla mediazione partecipata di ogni uomo incorporato in Cristo.

Così troviamo nella Madre di Dio, come anche in ogni uomo configurato in Cristo, tutte le dimensioni teologiche: trinitaria, cristologica, pneumatologica, antropologica, ecclesiologica, escatologica, soteriologica ecc. L'uomo, interlocutore e figlio di Dio, non è una cosa astratta, né nelle mani di Dio né nel suo piano divino. Parafrasando le parole di San Paolo, "non vivo più io, ma Cristo vive in me" (*Gal* 2,20), si potrebbe concludere che quanto più l'uomo è coerente con la mediazione partecipata in Cristo, dunque genuino/conforme all'unica mediazione generante di Cristo, tanto più diventa capace di Dio, portatore di Dio, dunque divinizzato e trasmettitore, per mezzo

⁴⁸ J. RATZINGER, *Dio e il mondo. Essere cristiani nel nuovo millennio*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2001, 278; ID., *L'ecclesiologia della costituzione "Lumen Gentium"*, in R. FISICHELLA (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Recensione e attualità alla luce del Grande Giubileo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2000, 80-81. La Genitrice di Dio non è soltanto colei che conduce l'uomo al Figlio ma è anche «[...] la porta aperta che ci introduce a Dio. Parlando con lei possiamo esprimerci con la franchezza, con l'insistenza e la fiducia infantili che non osiamo dispiegare nei confronti di Cristo. È il linguaggio del cuore [...] È la fede di cui Cristo dice che è capace di spostare le montagne [...] È la grande fiducia riposta in Maria e il riscontro che questa concretamente ha. Animata da questa fiducia, la fede si fa così viva da lambire la sfera fisica, quella della quotidianità, e da consentire alla mano di Dio di diventare reale, tramite la forza della bontà della madre di Cristo».

della mediazione partecipata, del divino. Perciò, «quanto più noi, ciascuno di noi, diventiamo persona, persona nel senso di divenire abitabili per Dio [...] tanto più noi diventiamo uno, e tanto più siamo Chiesa, tanto più la Chiesa e se stessa»⁴⁹.

Secondo J. Ratzinger, è inscritta nell'essere della persona "l'idea del dialogo"⁵⁰. Perciò, se Cristo è l'unico mediatore e l'uomo vive in Cristo, allora si deve pensare alla mediazione di Cristo come a una mediazione dialogale, poiché la persona è un essere dialogico, e Cristo è Persona reale come lo è anche l'uomo, suo interlocutore. Ecco perché la mediazione deve presumere almeno due soggetti, non può essere esclusiva: uno, che genera il dialogo, e un altro che riceve l'informazione partecipando al dialogo, dunque alla mediazione.

Se l'uomo, che è persona, è fatto secondo l'immagine e la somiglianza di Dio. Nell'unico Dio troviamo tre Persone che si relazionano tra di loro, poiché "le persone – parlando della Santissima Trinità – sono viste in Dio come relazione"⁵¹. Si potrebbero attribuire, analogicamente, queste relazioni anche all'uomo. Di conseguenza l'uomo, in Cristo, come la Madre di Dio – però lei in quanto Genitrice di Dio –, non soltanto può mediare la grazia ricevuta, ma lui stesso diventa per gli altri uomini, messaggero/portatore della grazia divina. Antropologicamente, dunque, l'essere umano è costituito già nel pensiero divino come un essere "mediatore".

La semplice ragione dell'essere creato da Dio come un essere mediatore, perciò capace di relazionarsi con Lui e di favorire la costruzione di altre relazioni tra Dio e gli altri uomini, è la logica ribadita da Gesù Cristo: «[...] perché tutti siano una sola cosa; come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi, perché il mondo creda che tu mi hai mandato» (Gv 17,21). In questo ambito operativo, tra l'unica mediazione di Cristo e la mediazione

⁴⁹ J. RATZINGER, *Maria. Chiesa nascente*, o.c., 55: «Tutto ciò che "sull'ecclesia" viene detto nella Bibbia, vale anche per lei, e viceversa: ciò che la Chiesa è e deve essere, lo viene a conoscere concretamente guardando a Maria. Essa è il suo specchio, la misura perfetta del suo essere, perché essa è totalmente su misura di Cristo e di Dio, da lui "totalmente abitata". E per cos'altro dovrebbe essere la Chiesa se non per questo, per divenire l'abitazione di Dio nel mondo? Dio non opera con realtà astratte. Egli è persona, e la Chiesa è persona. Quanto più noi, ciascuno di noi, diventiamo persona, persona nel senso di divenire abitabili per Dio, figlia di Sion, tanto più noi diventiamo uno, e tanto più siamo Chiesa, tanto più la Chiesa è se stessa».

⁵⁰ J. RATZINGER, *Dogma e predicazione*, Queriniana, Brescia 1974, 178: «[...] il concetto di persona a partire dalla sua origine, esprime l'idea del dialogo e di Dio quale essere dialogico. Esso pensa a Dio come all'essere che vive nella parola ed esiste come io e tu e noi nella Parola. Questa conoscenza di Dio chiarifica all'uomo, in una maniera nuova, il suo proprio essere».

⁵¹ *Idem*, 178-182; *Id.*, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, Queriniana, Brescia 1969, 138-146. «La relazione, l'esser riferimento, non è qualcosa di aggiuntivo alla persona, ma è la persona stessa; la persona esiste qui, per sua essenza, soltanto come riferimento».

partecipata dell'uomo, tra il Creatore e la sua creatura, tra le creature stesse per arrivare al Creatore, «[...] l'atto di partecipazione all'obbedienza del Figlio è ad un tempo l'unico atto efficace ed operativo al fine di rinnovare e mutare la società ed il mondo»⁵².

Nella Lettera enciclica *Deus Caritas est*, in un riferimento alla liturgia, che evidenzia in tanti luoghi il passaggio “*per Christum in Spiritu Sancto ad Patrem*”, troviamo ai numeri 13-14 un accenno importante per capire meglio come l'unica mediazione di Cristo non può essere esclusiva e perciò con le mediazioni partecipate degli uomini in Cristo si forma un «[...] solo corpo, fusi insieme come in un'unica esistenza»⁵³.

Più avanti, al numero 42, nella conclusione dell'enciclica, Papa Benedetto XVI evidenzia nella preghiera finale il fatto che l'unica mediazione di Cristo non si riassume soltanto alla Madre di Dio, che ha il ruolo di guidare, insegnare, far conoscere e amare suo Figlio, bensì anche gli altri uomini sono attivamente coinvolti nell'atto di mediazione in quanto «[...] capaci di vero amore e sorgenti di acqua viva in mezzo a un mondo assetato»⁵⁴.

Nel quadro operativo dell'unica mediazione di Cristo possiamo, perciò, intravedere un intreccio di relazioni, di dialoghi, fra il Creatore e il Creato,

⁵² Idem, *Guardare al Crocifisso*, Jaca book, Milano 1992, 81-82, 111: «Nel dolore di questo scambio, e soltanto qui (J. Ratzinger, riferendosi allo scambio umano-divino, come anche alla vera comunione fra il divino e l'umano), si compie la fondamentale e unicamente redentrice trasformazione dell'uomo che muta le condizioni del mondo. Qui ha la sua nascita la comunione, qui nasce la Chiesa. In quanto vero mutamento dell'uomo, l'atto di partecipazione all'obbedienza del Figlio è ad un tempo l'unico atto efficace ed operativo al fine di rinnovare e mutare la società ed il mondo: solo dove questo atto ha luogo, accade il mutamento che porta alla salvezza – al regno di Dio [...] Comunione e partecipazione. Queste due realtà danno alla natura umana il contenuto che ad essa è proprio. Dove le sono tolte entrambe, le è sottratta anche la sua identità».

⁵³ BENEDICTUS XVI, Lettera Enciclica *Deus caritas est*, 25.12.2005, Roma, presso San Pietro, nella Solennità del Natale del Signore, in AAS 98 (2006) nn.13-14, 228-229. Parlando di Gesù Cristo come l'amore incarnato di Dio, il Papa afferma che: «La “mistica” del Sacramento che si fonda nell'abbassamento di Dio verso di noi è di ben altra portata e conduce ben più in alto di quanto qualsiasi mistico innalzamento dell'uomo potrebbe realizzare. Ora però c'è da far attenzione ad un altro aspetto: la “mistica” del Sacramento ha un carattere sociale, perché nella comunione sacramentale io vengo unito al Signore come tutti gli altri comunicanti [...] L'unione con Cristo è allo stesso tempo unione con tutti gli altri ai quali Egli si dona. Io non posso avere Cristo solo per me; posso appartenergli soltanto in unione con tutti quelli che sono diventati o diventeranno suoi. La comunione mi tira fuori di me stesso verso di Lui, e così anche verso l'unità con tutti i cristiani. Diventiamo “un solo corpo”, fusi insieme in un'unica esistenza». (d'ora in poi DCE).

⁵⁴ DCE, n. 42: «Santa Maria, Madre di Dio, tu hai donato al mondo la vera luce, Gesù, tuo Figlio – Figlio di Dio. Ti sei consegnata completamente alla chiamata di Dio e sei così diventata sorgente della bontà che sgorga da Lui. Mostraci Gesù. Guidaci a Lui. Insegnaci a conoscerlo e ad amarlo, perché possiamo anche noi diventare capaci di vero amore ed essere sorgenti di acqua viva in mezzo a un mondo assetato».

come anche fra le creature stesse, e questo incontro di mediazioni partecipate nell'unica mediazione di Cristo «[...] avviene nel “noi” dei figli di Dio»⁵⁵. Di conseguenza, la mediazione partecipata dell'uomo trova il suo perfezionamento non soltanto in relazione all'unica mediazione di Cristo o in confronto con la mediazione materna della Madre di Dio, bensì nell'incontro continuo con le altre mediazioni partecipate in Cristo; una “*communio mediationibus in Christum*”, una attuazione antropologica della mediazione di Cristo nell'atto umano.

Se la mediazione presuppone almeno due persone coinvolte in un'autentica relazione comunicante, allora proprio in Cristo, nella sua mediazione, l'uomo trova la sorgente dalla quale lui trae la linfa per poter lui stesso, in Cristo, mediare la grazia. Ratzinger evidenziava il fatto che una relazione autentica intrapersonale, sul piano della fede, “diviene comunicazione”⁵⁶, poiché la mediazione partecipata degli uomini in Cristo, prosegue Ratzinger, non soltanto è un atto di comunicazione ma anche «[...] un atto profondamente personale, ancorato nella più intima profondità dell'io umano»⁵⁷.

Siamo del parere che la scelta del Concilio Vaticano II di usare l'espressione “Mediatrice di tutte le grazie” non sia dovuto al fatto di evitare “un antropomorfismo materiale”⁵⁸, come affermava D. Bertetto, ma a un fatto puramente ecumenico. Avendo delineato il quadro antropologico cristiano

⁵⁵ J. RATZINGER, *Escatologia*, Cittadella, Assisi 1979, 170-171: «[...] perché l'uomo non dialoga da solo con Dio e non entra in una eternità che appartiene a lui soltanto, bensì il dialogo cristiano con Dio passa primariamente attraverso gli uomini. Esso si rivela nella storia nella quale Dio dialoga con gli uomini; esso avviene nel “noi” dei figli di Dio».

⁵⁶ J. RATZINGER, *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, Cantagalli, Siena 2005, 138-139. La fede è un atto autentico, «[...] una relazione autentica che diviene “comunicazione” non può nascere che dalle profondità della persona».

⁵⁷ *Idem*, 139, come anche in *Id.*, *Guardare Cristo, esercizi di fede, speranza e carità*, Jaca Book, Milano 1989, 31-32: «La mediazione attraverso Gesù e quella dei santi che ne deriva si uniscono nella seguente riflessione. L'atto di fede è un atto profondamente personale, ancorato nella più intima profondità dell'io umano. Ma proprio perché esso è profondamente personale, è anche un atto di comunicazione [...] La fede è, in corrispondenza, a partire dalla sua più intima essenza un “co-essere”, una fuoruscita da quell'isolamento del mio io che è la sua malattia».

⁵⁸ D. BERTETTO, *Principi dottrinali*, in AA. Vv., *Maria nel Concilio Vaticano II: atti della VI settimana mariana nazionale* (Padova 11-15 luglio 1966), Edizioni Opera Madonna divino amore, Roma 1966, 119-120. L'autore evidenzia il fatto che la mediazione partecipata dell'uomo deve essere in Cristo, dipendente da lui e non con lui perciò il Concilio Vaticano II parlando «della mediazione celeste di Maria, non usa l'espressione “Mediatrice di tutte le grazie”, “distributrice delle grazie” per evitar ogni antropomorfismo materiale. La grazia infatti è reale comunicazione divina, che Dio produce in noi immediatamente, senza interposizione fisica di Maria [...] Solo il peccato è diaframma che si interpone tra noi e Dio. Gesù e Maria con la loro intercessione celeste ottengono la distruzione di tale diaframma, mediante il perdono divino e la comunicazione della vita divina all'anima con l'inabitazione di Dio stesso in noi. La mediazione di Maria però è in Cristo, ossia dipende dalla mediazione

della mediazione possiamo intuire però, senza nessuna esagerazione, che il fattore dialogico-relazionale-comunionale è iscritto proprio nel DNA della persona. L'uomo incorporato in Cristo diventa capace di mediare la grazia di Cristo per gli altri uomini, non mediante un'azione di mediazione parallela a quella di Cristo ma in Cristo, in quanto Egli è la sorgente e il garante di tutte le grazie. Di conseguenza, la problematica sull'unica mediazione di Cristo, e perciò il discorso sulla mediazione materna della Genitrice di Dio, ha introdotto la questione sul come ogni persona, interlocutrice e creatura di Dio, diventi abitabile o capace di Dio, e dunque partecipe dell'unica mediazione di Cristo e in Cristo.

Secondo De Fiores, il Concilio Vaticano II ha "sacrificato" il dato antropologico a favore del dato ecumenico, creando una lacuna antropologica⁵⁹ nella teologia. Però, anche se il tema antropologico non è stato sviluppato durante il Concilio così come alcuni teologi avrebbero voluto, penso che sia una realtà innegabile che nella Madre di Dio si trovano tutte le caratteristiche di ogni fedele, dunque in lei "tutto è riferibile all'uomo"⁶⁰, di conseguenza anche quanto concerne la mediazione. Trattato o meno il tema antropologico, nell'unica mediazione di Cristo e nella mediazione materna di Maria, non si sminuisce in nessun modo il valore che l'antropologia occupa nella teologia contemporanea.

La Genitrice di Dio è, per mezzo della sua funzione materna, «[...] modello e paradigma di tutti i cristiani chiamati a credere, e perciò a ubbidire, e perciò a servire»⁶¹. La sua materna mediazione diventa, così, per ogni uomo "un'icona" di una mediazione partecipata in modo genuino e coerente.

di Cristo, e non è con Cristo, ossia non avviene in modo complementare a quella di Cristo, che in tal modo non sarebbe più universale».

⁵⁹ S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, 3° edizione, Centro di Cultura Mariana "Madre della Chiesa", Roma 1991, 122: «Il Concilio ha superato la teologia precedente per lo spirito ecumenico che lo ha pervaso, ma la sua *lacuna antropologica* appare quando omette un confronto diretto con la mentalità attuale per fermarsi al criterio negativo del non scandalo, ossia al non "indurre in errore i fratelli separati o qualunque altra persona" (Lg, 67). Questa mancata attenzione alla cultura in senso antropologico spiega anche le norme pastorali circa gli "esercizi di pietà" verso la Vergine (Lg, 67), dal tono conservatore e senza sensibilità al rinnovamento e all'impulso creativo».

⁶⁰ CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *La Vergine Maria nella formazione intellettuale e spirituale* n. 21, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 11, n. 306, 225. Nella Madre di Dio: «[...] tutto è riferibile all'uomo, di tutti i luoghi e di tutti i tempi. Essa ha un valore universale e permanente. "Vera sorella nostra" e "unita nella stirpe di Adamo con tutti gli uomini bisognosi di salvezza", Maria non delude le attese dell'uomo contemporaneo. Per la sua condizione di "perfetta seguace di Cristo" e di donna che si è realizzata completamente come persona, essa è una sorgente perenne di feconde ispirazioni di vita».

⁶¹ I. M. CALABUIG A., *Postfazione*, in S. M. PERELLA, "Non temere di prendere con te Maria" (Matteo 1,20). *Maria e l'ecumenismo nel postmoderno*. Dalla "Mater divisionis" alla "Mater unitatis". *Un punto di vista cattolico*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, 237.

Durante tutto l'arco temporale della storia della salvezza, “a seconda delle circostanze”⁶², la Sacra Scrittura evidenzia come la natura umana non è stata neutrale di fronte al messaggio divino. Perciò la mediazione, come manifestazione della volontà di Dio agli uomini, diventa sia per Dio che per l'umanità un punto non soltanto d'incontro, ma anche dialogico. La personalità del mediatore, nel caso della Beata Vergine come anche per quanto riguarda l'uomo configurato a e in Cristo non si presenta come sorgente del messaggio, ma come portavoce, e dunque fa sì che per mezzo dell'atto di mediazione «[...] i suoi figli (della Madre di Gesù, in quanto “madre” della Chiesa) aprano incessantemente il cuore alle parole gravi, ma liberatrici, del Signore Gesù»⁶³.

L'unione o la conformazione in Cristo, che ogni uomo può sperimentare per esempio nell'Eucaristia, fa sì che l'uomo diventi parte di un unico corpo che è la Chiesa. Il diventare parte del corpo che è la Chiesa non si riferisce solamente a una incorporazione spirituale bensì corporale. E se l'Eucaristia fa la Chiesa, fonte e culmine della Chiesa, allora «[...] in essa l'*agape*

L'autore porta nella postfazione le parole di Karl Barth riguardo alla figura di Maria come madre e serva.

⁶² A. M. SERRA, *Maria a Cana e presso la Croce, Saggio di Mariologia Giovannea* (Gv 2,1-12 e Gv 19,25-27), 3° edizione, Centro di cultura mariana “Madre della Chiesa”, Roma 1991, 31-32. L'autore, commentando il versetto 2,5b “Quanto Egli vi dirà fatelo”, dal Vangelo secondo Giovanni, evidenzia il fatto che l'atto di mediazione appartiene al genere letterario dell'Alleanza, di conseguenza un atto molto conosciuto già nell'Antico Testamento. Ci sono due elementi essenziali che dipingono l'atto di mediazione. Da una parte troviamo la figura del mediatore che «a seconda delle circostanze, il mediatore può essere un profeta [(Es 19,3-8; 24, 3-8) la figura di Mosè; (Ger 42-43,4) la figura di Geremia], un re [(2Re 23,1-3) la figura di Giosia; (2Cron 15,9-15) la figura di Asa], un capo del popolo [(Gio 1; 24,1-28) la figura di Giosuè; (Nee 5,1-13) la figura di Neemia; (IMc 13,1-9) la figura di Simone], un sacerdote, [(Esd 10,10-12) (Nee 9-10) la figura di Esdra]; un angelo [(Lc 1,26-38) la figura di Gabriele]. In quanto messaggero di Yahwéh, egli sta fra Dio e i suoi fratelli (cfr. Dt 5,5). Ma non è affatto un portavoce neutro. Al contrario egli fa sue, per primo ed esemplarmente, le istanze di Colui che rappresenta [(Gios 24,15 e Nee 5,10)]». Quale era il ruolo del mediatore e la sua funzione? Il mediatore «[...] cerca di illuminare la loro mente, perché siano in grado di comprendere nei giusti termini la volontà del Signore [...] Solo così potranno esprimere un atto di fede intelligente e consapevole». E perché nell'incontro tra Dio e l'uomo nell'atto di mediazione l'uomo è libero, dunque non neutro, può dare la sua personale risposta, perciò «la risposta del popolo è di grande importanza, perché la relazione che Dio vuole stabilire con Israele è di natura dialogica. Dio chiama e l'uomo risponde. Se l'uomo declina l'offerta divina, il dialogo è rotto. Dio non può agire, finché l'uomo non si converte». Di conseguenza colui che esegue l'atto di mediazione tra Dio e gli uomini fa suo il messaggio divino.

⁶³ *Idem*, 37: «I suo compito (di Maria) non è quello di aprire le finestre quando Cristo sembra chiudere le porte. Come “madre” della Chiesa, ella prega e intercede perché i suoi figli aprano incessantemente il cuore alle parole gravi, ma liberatrici, del Signore Gesù. Esse sono “parole di vita eterna” (Gv 6,68)».

di Dio viene a noi corporalmente per continuare il suo operare in noi e attraverso di noi»⁶⁴.

L'operare in noi e attraverso di noi significa che l'uomo non può non agire, essere parte attiva, in questa missione di attrarre tutti a Dio. Perciò l'atto di mediare, presente in ogni uomo come è stato nella Genitrice di Dio, anche se in lei in una maniera sublime in quanto madre del Verbo Incarnato, diventa un atto sociale di mediare sia la presenza o "l'agape" di Dio, come allo stesso tempo la sua grazia. E questo atto di mediare la grazia si realizza più visibilmente proprio nell'Eucaristia celebrata. In essa il sacerdote diventa, in Cristo, mediazione partecipata vissuta nella realtà concreta.

Questa mediazione da parte dell'uomo è possibile poiché «si rivela così possibile l'amore del prossimo nel senso enunciato dalla Bibbia, da Gesù. Esso consiste appunto nel fatto che io amo, in Dio e con Dio, anche la persona che non gradisco o neanche conosco. Questo può realizzarsi solo a partire dall'intimo incontro con Dio, un incontro che è diventato comunione di volontà arrivando fino a toccare il sentimento»⁶⁵. In questo modo, l'atto di mediare la grazia, compiuto dall'uomo in Cristo, si realizza non dalla prospettiva collegata ai sentimenti della persona che compie l'atto, ma da quella di Cristo, avendo dentro di sé i sentimenti di Cristo.

⁶⁴ DCE, n. 14: «[...] la "mistica" del Sacramento ha un carattere sociale, perché nella comunione sacramentale io vengo unito al Signore come tutti gli altri comunicanti: "Poiché c'è un solo pane, noi, pur essendo molti, siamo un corpo solo: tutti infatti partecipiamo dell'unico pane", dice san Paolo (1Cor 10,17). L'unione con Cristo è allo stesso tempo unione con tutti gli altri ai quali Egli si dona. Io non posso avere Cristo solo per me; posso appartenergli soltanto in unione con tutti quelli che sono diventati o diventeranno suoi. La comunione mi tira fuori di me stesso verso di Lui, e così anche verso l'unità con tutti i cristiani. Diventiamo "un solo corpo", fusi insieme in un'unica esistenza. Amore per Dio e amore per il prossimo sono ora veramente uniti: il Dio incarnato ci attrae tutti a sé. Da ciò si comprende come *agape* sia ora diventata anche un nome dell'Eucaristia: in essa l'*agape* di Dio viene a noi corporalmente per continuare il suo operare in noi e attraverso di noi. Solo a partire da questo fondamento cristologico-sacramentale si può capire correttamente l'insegnamento di Gesù sull'amore. Il passaggio che Egli fa fare dalla Legge e dai Profeti al duplice comandamento dell'amore verso Dio e verso il prossimo, la derivazione di tutta l'esistenza di fede dalla centralità di questo precetto, non è semplice morale che poi possa sussistere autonomamente accanto alla fede in Cristo e alla sua riattualizzazione nel Sacramento: fede, culto ed *ethos* si compenetrano a vicenda come un'unica realtà che si configura nell'incontro con l'*agape* di Dio. La consueta contrapposizione di culto ed etica qui semplicemente cade. Nel "culto" stesso, nella comunione eucaristica è contenuto l'essere amati e l'amare a propria volta gli altri. Un'Eucaristia che non si traduca in amore concretamente praticato è in se stessa frammentata. Reciprocamente -come dovremo ancora considerare in modo più dettagliato- il "comandamento" dell'amore diventa possibile solo perché non è soltanto esigenza: l'amore può essere "comandato" perché prima è donato».

⁶⁵ DCE, n. 18.

Nella mediazione partecipata, compiuta dall'uomo configurato in Cristo, non troviamo una contraddizione nei termini e neanche l'incontro improprio, o meglio uno scontro tra due opposti, ma troviamo «[...] l'ideale umano che trova in Cristo risorto il suo paradigma»⁶⁶. La configurazione di ogni uomo è avvenuta con l'Incarnazione del Verbo divino, ma il perfezionamento di questa configurazione si verifica con il momento nel quale l'uomo «[...] diventa capace di adempiere la legge nuova dell'amore»⁶⁷. Sulla base del numero 22 della *Gaudium et spes*, il Card. C. Schönborn sottolinea il fatto che nella vita della Chiesa con la "*imitatio Christi*", "Cristo diventa visibile"⁶⁸.

In questo contesto, l'atto di mediazione attraverso il quale la misericordia divina si incontra armonicamente con la partecipazione umana, supera qualsiasi pericolo di contraddizione. Per molti, forse, la possibilità dell'uomo di partecipare attivamente a un atto divino, anche se unico come unica è la mediazione di Cristo ma non esclusiva, sembrerebbe una dodecafonia o una pantonalità portata agli estremi. Ci possiamo domandare, giustamente, se tutto ciò possa essere oggetto di un dogma definito dalla Chiesa senza mettere in discussione l'unica mediazione di Cristo o sopravvalutare l'atto umano davanti all'intervento divino nella storia della salvezza, costituendo inoltre un pericolo per il cammino ecumenico, costruito con tanta fatica nei secoli.

Durante il periodo preconciare, precisamente tra il 1945-1959, Ida Peerdeman, fu testimone di 14 mariofanie: in queste, la Madre di Dio, presentandosi come *Madre di tutte le nazioni*, le chiedeva di esprimere davanti a vescovi e sacerdoti il suo desiderio di un ultimo dogma mariano, "Maria Coredentrice, Mediatrix e Avvocata". Certamene, in questa istanza, non ci poniamo lo scopo di fare un'analisi delle apparizioni stesse, bensì desideriamo cercare di comprendere meglio l'opportunità di un nuovo dogma mariano, tenendo presenti le reazioni ecumeniche riguardo la proclamazione degli ultimi due dogmi mariani.

⁶⁶ L. F. LADARIA, *Antropologia teologica*, Piemme, Casale Monferrato 1995, 47: «La salvezza consiste nella conformazione secondo Cristo, nel riprodurre la sua immagine, nel realizzare, in ultima analisi, l'ideale umano che trova in Cristo risorto il suo paradigma. Pertanto, la salvezza dell'uomo e il cristocentrismo nel disegno di Dio non si possono considerare come due cose opposte; al contrario, vengono a coincidere».

⁶⁷ GS, n. 22: «[...] Con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo ad ogni uomo [...] Il cristiano poi, reso conforme all'immagine del Figlio che è il primogenito tra molti fratelli riceve "le primizie dello Spirito" (Rm 8,23) per cui diventa capace di adempiere la legge nuova dell'amore».

⁶⁸ C. SCHÖNBORN, *Il mistero di Gesù Cristo. Dio inviò suo Figlio*, Jaca Book, Milano 2002, 179: «Perciò egli è il modello, l'ideale che dobbiamo seguire [...] la vita della Chiesa comporta sempre anche la concreta sequela di Cristo. La Chiesa ha bisogno dei santi, in cui Cristo diventa visibile. Nella *imitatio Christi* prendiamo parte alla sua vita. "Vi ho dato un esempio infatti perché anche voi facciate come io ho fatto a voi" (Gv 13,15)».

Nel 1993, un professore di teologia dogmatica/mariologia degli USA e diacono permanente, Mark Miravalle, pubblicò un libro intitolato "Mary: Coredemptrix, Mediatrix, Advocate", nel quale sosteneva la definizione di un altro dogma mariano come coronamento degli altri quattro titoli. L'autore denominava questo coronamento "the whole truth about Mary"⁶⁹. Non si può non notare il tono quasi ironico del linguaggio di Miravalle, il quale evidenziava il fatto che una non comprensione non dovrebbe portare a una "potentially stagnant incredulity"⁷⁰, poiché il piano di Dio è "ever-dynamic"⁷¹

⁶⁹ M. MIRAVALLE, *Mary: Coredemptrix, Mediatrix, Advocate*, Queenship Publishing, Goleta, CA 1993, V, IX. L'autore dedica il suo libro, che sembra piuttosto a una lettera aperta, a Papa Giovanni Paolo II come anche a tutti i vescovi della Chiesa universale invitandoli, sotto la guida dello Spirito Santo-Spirito della verità, di proclamare la Madre di Dio, Coredemptrix, Mediatrix, Advocate. Si deve notare il fatto che l'autore di questa "lettera aperta" non parla di una eventuale oppure opportuna presa in considerazione di un atto definitorio di un nuovo dogma però, lascia intendere che la definizione di un quinto dogma sia un atto "doveroso", questo se i responsabili seguono lo Spirito della verità. Dobbiamo sottolineare il fatto che cercheremo di focalizzare il nostro studio solamente sul problema riguardante la mediazione della Madre di Dio e di conseguenza la partecipazione di tutti gli uomini all'unica mediazione di Cristo. Sempre nel 1993, il Cardinal Mario Luigi Ciappi, teologo della Casa Pontificia, scrive una lettera di ringraziamento indirizzata a Miravalle nella quale apprezzava la conformità dell'esposizione con il dato scritturistico e la dottrina della Chiesa augurando che l'invito di definire il dogma proposta sia attuato al più presto per il bene di tutta la Chiesa di Cristo, una, cattolica e apostolica.

⁷⁰ *Idem*, XI. Già dalle prime pagine del suo libro si possono dedurre le linee di pensiero che l'autore adotterà per arrivare alle conclusioni desiderate. Si considera come un atto meritorio la denominazione della Beata Vergine come "Coredentrice". La domanda che personalmente suscita è la seguente: possiamo parlare, riguardo la grazia divina, di un atto meritorio ossia come un diritto acquisito in quanto, nel caso particolare della Genitrice di Dio, ella cooperò maternamente e attivamente all'opera di salvezza? Non si rischia, forse, di cadere in un tipo di mercantilismo della grazia divina, banalizzando l'atto gratuito e libero da parte di Dio di offrire la grazia a chi vuole? Alla fine dei conti chi si potrebbe considerare così degno da meritare o addirittura avere un diritto a tale riguardo? (cfr. p. XVI). Sulla stessa scia di Miravalle troviamo il pensiero di Jean Galot che considera come un fatto meritorio la grazia, in quanto la Madre di Dio possedendo questo potere materno nella diffusione delle grazie, Lei ha meritato la grazia: «Non sembra che il problema dell'oggetto del merito corredentore di Maria abbia generalmente ricevuto una risposta adeguata. Molti teologi sono del parere che ciò che Cristo ha meritato in condignità (de condigno) Maria lo abbia meritato per convenienza (de congruo). In questa condizione ella avrebbe meritato, a un grado inferiore, ciò che Cristo ha meritato a un grado più alto. Ma come ammettere che Maria possa meritare ciò che Cristo ha già meritato, e nel modo più completo? Il suo merito non diventa senza oggetto? Come soluzione può essere proposta un'altra distinzione. Nel senso proprio, Cristo ha meritato, con l'opera redentrice, il suo potere di Salvatore glorioso che diffonde la grazia nell'umanità. Maria, con la sua cooperazione, ha meritato il potere materno di contribuire alla diffusione della grazia: cioè ha meritato la grazia in quanto deve giungere agli uomini attraverso la sua mediazione materna» Cf. J. GALOT, *Maria: Mediatrix o madre universale?*, in *La Civiltà Cattolica*, 146/I (1996) 237.

⁷¹ *Idem*, XI.

e lo Spirito soffia dove vuole (*Gv* 3,8). Infatti, nella Madre di Dio si devono individuare non soltanto la figura materna-divina, o i privilegi che descrivono meglio la sua maternità, ma anche «[...] la funzione che ella esercita nell'insieme dell'opera della salvezza»⁷².

Al tema della mediazione della Genitrice di Dio, Miravalle dedica un capitolo intero. Già dall'introduzione del capitolo, si evince che, l'autore legge il numero 62 della *Lumen gentium* in un'ottica non proprio adeguata. È indubitabile il ruolo della Beata Vergine nell'opera della salvezza, e il numero 62, è abbastanza chiaro quando evidenzia la "maternità" o la sua "materna carità", estesa a tutti gli uomini come una conformazione fedele e perpetua a Cristo. Di conseguenza la Genitrice di Dio può essere chiamata, a mio parere, "Mediatrice" in quanto Madre del Verbo Incarnato e in vista dei meriti di Cristo, e non come conseguenza diretta del suo "role as Coredeмпtrix"⁷³, secondo quanto sostenuto da Miravalle. Più avanti, lo stesso autore ribadisce la causa per la quale la Madre di Dio è invocata come "Mediatrice", e cioè perché "Mary is Coredeмпtrix with the Redeemer"⁷⁴.

È interessante come più avanti, parlando della visita che Maria ha fatto a sua cugina Elisabetta, l'autore sostiene che

[...] Mary's physical presence, the living Tabernacle of the preborn Saviour, is a mediating cause of special events of graces, both for the preborn Baptist who "leapt for joy" (*Lk* 1,44) in the womb of his mother, and for Elizabeth who was immediately "filled with the Holy Spirit" (*Lk* 1,41)⁷⁵.

⁷² O. SEMMELROTH, *Marie, archétype de l'Eglise*, Éditions Fleurus, Paris 1965, 48: «[...] la teologia mariana non può contentarsi di determinare i privilegi di cui Maria è stata dotata in quanto Madre di Dio. Nella sua figura non glorificheremo veramente la sapienza e la potenza di Dio se non giungiamo a vedere chiaramente quale significato egli ha deposto in lei e quale funzione ella esercita nell'insieme dell'opera della salvezza».

⁷³ M. MIRAVALLE, *Mary: Coredeмпtrix, Mediatrice, Advocate*, o.c., 25: «Because of her role as Coredeмпtrix with the Redeemer at the foot of the cross (cf. *Jn* 19,26), Mary was given by her Son the precious gift of being the *Mediatrice* for the People of God». Però, se alla Madre di Dio viene offerto questo grande dono di essere Mediatrice nel momento della croce, evidentemente ci possiamo chiedere, perché non al momento delle Nozze di Cana? Possiamo sviluppare gli interrogativi domandandoci: una madre "media" maternamente per i suoi figli soltanto nelle difficoltà o proprio poiché madre agisce per mezzo della sua materna carità in qualsiasi tempo? Ci chiediamo se la lettura del numero 62 della *Lumen gentium* costruita da Miravalle non sia un po' troppo forzata, per raggiungere l'effetto voluto. Non sarebbe meglio usare il metodo deduttivo che quello induttivo?

⁷⁴ *Idem*, 29: «Because Mary is Coredeмпtrix with the Redeemer, she is also Mediatrice of Graces with the Mediator». Si deve sottolineare questo "ritornello" – Coredeмпtrix – che sembra tornare molto spesso nelle frasi riguardanti la mediazione materna della Genitrice di Dio. L'impressione che si sta creando, dopo una semplice lettura, è che l'autore fa tutto il possibile per dimostrare la necessità di un dogma sulla Coredeмпzione della Madre di Dio.

⁷⁵ *Idem*, 31.

È evidente che Maria porta a sua cugina la gioia del Signore “mediando”, come dice anche Miravalle, la grazia divina. Il problema, a mio avviso, è la mancanza di coerenza nel pensiero di Miravalle in quanto all’inizio del suo lavoro dice che la Genitrice di Dio «because of her role as Coredemptrix with the Redeemer at the foot of the cross (cf. *Jn* 19,26), Mary was given by her Son the precious gift of being the *Mediatrix* for the People of God». Perciò, se la Madre di Dio ha ricevuto questo dono di essere Mediatrix per il popolo di Dio ai piedi della croce, com’è possibile che agisca mediando la grazia divina, anche prima dell’evento *Gv* 19,26? Non è forse perché, una madre è madre fin dal momento del concepimento del bambino, e partecipa all’unica mediazione di Cristo già accettando di collaborare al piano divino ed essere interlocutrice di Dio?

Di conseguenza, la Madre di Dio, sin dal momento del suo *fiat*, della sua accettazione di essere interlocutrice di Dio e attiva partecipe al piano divino, accetta di “mediare” la grazia divina a tutti gli uomini. Per questi motivi, ai piedi della Croce, riceve il coronamento della sua “materna carità”, esercitata anche prima di questo momento: essere, nella persona del discepolo amato, la madre di tutti gli uomini.

Il fatto che la Genitrice di Dio sia stata colmata di questa grazia, anche prima dell’evento ai piedi della croce è confermato da Pp. Giovanni Paolo II, il quale dipinge il momento della morte redentrice di Cristo come un momento in cui la «[...] materna mediazione della serva del Signore ha raggiunto una dimensione universale, perché l’opera della redenzione comprende tutti gli uomini»⁷⁶. Egli considera quanto avvenuto a “Cana di Galilea” la prima manifestazione pubblica della mediazione materna di Maria⁷⁷. Perciò, la lettura di Miravalle, che considera che l’evento ai piedi della croce è stato il momento in cui la Madre di Dio ha ricevuto il dono della mediazione, sembra essere errata.

Sempre riguardo l’evento di “Cana”, Giovanni Paolo II evidenzia il carattere materno della mediazione della Genitrice di Dio, definendo tale momento una vera “mediazione”, un atto nel quale la Madre di Dio stringere un legame tra i bisogni degli uomini e suo Figlio, per manifestare la “potenza messianica del Figlio”⁷⁸ e la liberazione dell’uomo, dal male. Perciò, già in quel

⁷⁶ *RMa*, n. 40: «La maternità di Maria nell’economia della grazia perdura senza soste fino al perpetuo coronamento di tutti gli eletti Con la morte redentrice del suo Figlio, la materna mediazione della serva del Signore ha raggiunto una dimensione universale, perché l’opera della redenzione comprende tutti gli uomini. Così si manifesta in modo singolare l’efficacia dell’unica ed universale mediazione di Cristo “fra Dio e gli uomini”».

⁷⁷ *RMa*, n. 40: «[...] Con questo carattere di “intercessione”, che si manifestò per la prima volta a Cana di Galilea, la mediazione di Maria continua nella storia della Chiesa e del mondo».

⁷⁸ *RMa*, n. 21: «[...] Si ha dunque una mediazione: Maria si pone tra suo Figlio e gli uomini nella realtà delle loro privazioni, indigenze e sofferenze. Si pone “in mezzo”, cioè fa da

momento particolare si può individuare, senza alcun dubbio, l'azione materna mediatrice della Genitrice di Dio.

È interessante come, per l'ennesima volta, Miravalle interpreta in modo errato anche le parole di Pp. Leone XIII. Sostiene, parafrasando Pp. Leone XIII: «the Mediator granted his Mother the gift of Mediatrix of graces as a fruit of his dying sacrifice for humanity and of her coredemptive participation. Again, she is the Mediatrix of graces because she was first the Coredemptrix»⁷⁹. Però Pp. Leone XIII non usa il termine “Coredemptrix” né per il ruolo materno della Madre di Dio nella storia della salvezza, né per quanto riguarda la sua relazione con tutti gli uomini, in quanto madre⁸⁰. Lo scopo

mediatrice non come un'estranea, ma nella sua posizione di madre [...] di far presente al Figlio i bisogni degli uomini. La sua mediazione, dunque, ha un carattere di intercessione: Maria “intercede” per gli uomini. Non solo: come madre desidera anche che si manifesti la potenza messianica del Figlio, ossia la sua potenza salvifica volta a soccorrere la sventura umana, a liberare l'uomo dal male che in diversa forma e misura grava sulla sua vita».

⁷⁹ M. MIRAVALLE, *Mary: Coredemptrix, Mediatrix, Advocate*, o.c., 35.

⁸⁰ LEONIS XIII, in ASS 28 (1895-1896), 130. Infatti il testo originale, tradotto in inglese e citato da Miravalle, dice: «[...] Hinc recte admodum ad Mariam, velut nativo quodam impulsu adductae, animae christianae feruntur; cum ipsa fidenter consilia et opera, angores et gaudia communicant; curaeque ac bonitati eius se suaque omnia filiorum more commendant. Hinc rectissime delata ei in omni gente omnique ritu ampla praeconia, suffragio crescentia saeculorum: inter multa, ipsam *dominam nostram, mediatricem nostram, ipsam reparatricem totius orbis, ipsam donorum Dei esse conciliatricem*». Alcuni altri tentativi di Miravalle di sottolineare questa sua tesi che la Madre di Dio è “Mediatrice” a causa del fatto che è primariamente “Corredentrice” li possiamo trovare anche in altri passaggi della sua “lettera aperta”: cfr. M. MIRAVALLE, *Mary*: o.c., 40: «[...] Mary uniquely participated with the Redeemer in the acquisition of every grace of the Redemption as Coredemptrix, for this reason, Mary has rightly been assigned by God to participate uniquely with the Mediator in the distribution of every grace that flows from the Redemption as Mediatrix»; cfr. 46. Citando il numero 61 della *Lumen gentium*, l'autore arriva a questa conclusione: «The Mediatrix is the Coredemptrix continuing in the work of salvation by the distribution of the gifts of eternal life merited at Calvary» anche se il testo originale, in latino, dice: «Christum concipiens, generans, alens, in templo Patri sistens, Filioque suo in cruce morienti compatiens, operi Salvatoris singulari prorsus modo cooperata est, oboedientia, fide, spe et flagrante caritate, ad vitam animarum supernaturalem restaurandam. Quam ob causam mater nobis in ordine gratiae exstitit»; cfr. nota 225, 49. L'autore “strumentalizzando” la gratuità della grazia e la libertà da parte di Dio di offrirla a chi vuole e quando vuole, dimentica il fatto che anche prima dell'evento ai piedi della Croce (*Gv* 19,25-27), come per esempio nell'annuncio dell'angelo Gabriele (*Lc* 1,28: “Rallegrati, piena di grazia: il Signore è con te” e *Lc* 1,30. L'angelo le disse: “Non temere, Maria, perché hai trovato grazia presso Dio”), si parla di grazia offerta liberamente e gratuitamente da Dio per mezzo dell'uomo, in questo caso per mezzo della futura Madre di Dio. Di conseguenza, avendo questo momento nel quale Maria è stata colmata dalla grazia divina, dunque dallo Spirito Santo, troviamo poco più avanti come lei incomincia subitamente a donare questa grazia anche agli altri, ossia mediarla. Parliamo certamente di *Lc* 1,41: “Appena Elisabetta ebbe udito il saluto di Maria, il bambino sussultò nel suo grembo. *Elisabetta fu colmata di Spirito Santo* [...]”. Dunque Elisabetta ha ricevuto una grazia nel momento del incontro tra lei e la futura Madre di Dio. Perciò dopo

di Miravalle di portare la discussione verso una “necessità sine qua non” di un dogma sulla *Corendenzione* fa sì che l'autore si serva di letture dei testi magisteriali scorrettamente interpretati, di motivazioni troppo semplicisti che, radicate probabilmente in un “devozionismo”.

Potremmo individuare, a questo punto, alcuni fondamenti riguardanti la mediazione materna della Genitrice di Dio. Sottolineiamo tre:

1. Uno dei fondamenti risiede nella sorgente stessa della mediazione, che è Cristo. Così come solo Cristo si è posto quale “ponte” tra Dio Padre e l'uomo per potenza dello Spirito Santo, allo stesso modo, in Lui, l'uomo diventa capace di partecipare all'azione di Cristo nel creare nuovi “ponti”. E se è Cristo colui che agisce nell'uomo, allora l'uomo non fa altro che manifestare l'unica mediazione di Cristo, essendone partecipe nel suo modo di vivere la sua cristianità.

2. In secondo luogo, la mediazione è una conseguenza-dono gratuita del dialogo divino-umano in cui Dio Uno e Trino fa della sua creatura un interlocutore capace di conformarsi a Dio e trovare in lui l'origine della sua esistenza, ossia come direbbe il linguaggio bizantino la divinizzazione (theosis – *θεός ποιέω*) o la deificazione (rendere divinità) dell'uomo.

3. La singolarità della “mediazione” della Genitrice di Dio trova i suoi pilastri non soltanto nell'unica mediazione di Cristo e la sua “inclusività”, o nella volontà di Dio di avere davanti un interlocutore attivo, ma anche nella sua maternità divina. Lei è mediatrice perché Madre del Verbo Incarnato. Non si può perciò, quando si parla della “mediazione” della Genitrice di Dio, separare i due concetti: mediatrice e maternità. Di conseguenza, consideriamo che apparirebbe non solo dogmaticamente opportuno e corretto, ma che si eviterebbe inoltre qualsiasi confusione, se si facesse uso dell'espressione “mediazione materna” per quanto riguarda la Madre di Dio e non solamente “mediazione”.

Il periodo postconciliare potrebbe essere visto, da una parte come una grande opportunità sia per la Chiesa in generale sia per il teologo in particolare

che Maria accettò che il Verbo prendesse carne della sua carne, dunque collaborare attivamente al piano divino, lei, in Cristo che si formava nel suo grembo, media maternamente la grazia di Dio che aveva appena ricevuto. Però Miravalle è convinto che sia ai piedi della croce il momento in cui Maria mette in atto la sua materna mediazione in Cristo. Infatti l'autore sostiene che: «Before her Assumption, we talk of Mary's distribution of graces in a more general manner, that is, that, due to her participation in the obtaining of the graces of redemption as Coredemptrix, Mary indeed mediates in regards to all graces, since all the graces of redemption come from the Cross. Therefore, regarding both graces distributed before Mary's Assumption and the graces immediately conferred in the sacraments, Mary can still be said to have a mediating role in each and every grace of redemption through her role as Coredemptrix, participating in the acquisition of all the graces of Calvary, as what may be called a final cause».

e dall'altra, come un "perpetuum mobile" della storia della Chiesa in quanto, la teologia è divenuta senz'altro un tipo di meccanismo capace di fornire numerosissime pagine di libri, riguardo la mariologia, e non solo, ma forse non è stata ancora in grado di assorbire, ruminare e consumare integralmente il contenuto del testo concepito dal Concilio Vaticano II. Quantunque la teologia sia divenuta più "permissiva" nel post-concilio, per quanto riguarda le interpretazioni teologiche, l'effetto sembra il contrario ossia, non una migliore comprensione della mariologia e dei temi fondamentali bensì un decremento dell'interesse verso di essa.

L'interrogativo che resta è il seguente: erano preparati la Chiesa, nella sua vastità come anche nell'attività pastorale di ogni giorno, e i teologi di abbracciare questa "permissività" nell'ambito della teologia? Dopo più di 50 anni dalla chiusura del Concilio Vaticano II la domanda sembra rimanere senza una risposta chiara poiché, come abbiamo visto, la cosiddetta crisi della mariologia, anche se transitoria, ha lasciato delle impronte pesanti nel modo di percepire e di fare teologia.

L'INSEGNAMENTO CATTOLICO DI BESSARABIA NEL PERIODO INTERBELLICO

Petru CIOBANU*

Abstract: This article reviews some aspects of confessional and catechetical education in Bessarabia in the interwar period. The two Polish schools from Chişinău and Bălţi are presented, both of them activating within the parishes “Divine Providence” and “Assumption of Mary” from the two Bessarabia cities, as well as some existing confessional schools in other Catholic communities in the Prut-Nistru area. Besides this confessional education, the topic of catechetical and religious education was covered as well. Based on the archive data, the number of pupils in different years of study, the names of the teachers and the subjects taught are indicated for each educational institution.

Keywords: Bessarabia, the interwar period, confessional education, catechetical education, the Polish school.

Introduzione

Tra le varie attività della Chiesa Cattolica, come la celebrazione dei sacramenti e la predicazione della Parola di Dio, c'è anche la missione di insegnare – *munus docendi* –, specialmente se consideriamo che le prime scuole in Europa apparissero accanto ai monasteri. Anche la Chiesa Cattolica di Bessarabia non è stata lontana da questa missione, avendo delle scuole vicino alle parrocchie. Esse sono state attive anche nel periodo tra le due guerre, con le loro specifiche caratteristiche linguistiche, per lo più polacche o tedesche.

In questo studio verrà presentata l'attività di queste scuole. Si farà riferimento anche all'insegnamento religioso fuori da queste istituzioni scolastiche, oltre ai vari aspetti dell'insegnamento catechetico e parrocchiale nelle comunità cattoliche di Bessarabia, durante il periodo interbellico.

1. La scuola polacca di Chişinău

La scuola polacca di Chişinău è stata fondata nell'anno 1901, con l'autorizzazione data dalle autorità di Odessa¹, a seguito dell'intesa del 1900 tra la Società di Carità per i poveri e il Consiglio parrocchiale. L'edificio

* Università di Stato di Chisinau, Repubblica Moldavia; email: petru_rc@yahoo.it.

¹ Cf. AERC CHIŞINĂU, Fondo *Istorie*, borsa Învăţământ, f. 27.

della scuola è stato inaugurato il 26 settembre 1901, frutto degli sforzi del parroco di allora, don Giuseppe Kessler². Fino al 1917, la scuola è stata sostenuta dalla Società di Carità della Parrocchia di Chişinău. Durante il periodo della Repubblica Moldava, la scuola è stata mantenuta dal municipio, e dopo l'unione della Bessarabia con la Romania, a partire dal 1919, dal governo rumeno. La stessa situazione si è verificata nel caso della Scuola elementare mista polacca n. 46³, dove l'autorizzazione per l'attività fu data dalle autorità scolastiche di Chişinău e Bucureşti il 27 marzo 1930, ricevendo l'autorizzazione con il diritto di essere pubblica⁴. Funzionava nel cortile della chiesa di Chişinău⁵, avendo l'indirizzo giuridico sulla via Vl. Herţa n. 6⁶. Il successo della scuola ha condotto all'estensione dell'edificio che la ospitava negli anni 1905-1906. Furono così aggiunte la biblioteca e la sala di lettura⁷.

L'attività della scuola di Chişinău è stata ricordata dal vescovo Michele Robu nella relazione quinquennale presentata alla Santa Sede nel 1928, indicandola come una scuola mista per ragazzi e ragazze, guidata dal parroco locale⁸.

L'edificio era su un livello, ma abbastanza grande. Su entrambi i lati del corridoio c'erano le aule, gli uffici amministrativi e i servizi. L'edificio ospitava la "Casa polacca", il Club sportivo "Warta" e l'Organizzazione giovanile "Jan Sobieski"⁹.

Dal 1919 al 1923, la lingua dell'insegnamento fu, per la maggior parte delle materie di studio, il polacco, e gli insegnanti erano di origine polacca. Solo due discipline – la storia e la geografia della Romania – venivano insegnate in rumeno¹⁰.

A partire dal 1 settembre 1923, secondo le istruzioni impartite dall'Ispettorato, la lingua polacca doveva essere insegnata solo un'ora al giorno in ogni classe, proprio come la religione; le altre materie venivano insegnate

² Cf. Eugenia RĂBALCO, "Заметки об истории застройки вокруг кишиневского костёла" ["Note riguardanti alla storia del fondo costruito attorno la chiesa romano-cattolica di Chişinău"], *Analecta catholica* 1 (2005) 162.

³ Cf. AERC CHIŞINĂU, Fondo *Istorie*, dosar Învăţământ, f. 1.

⁴ Cf. AERC CHIŞINĂU, Fondo *Istorie*, dosar Învăţământ, f. 24, 25.

⁵ Cf. ANRM, Fondo 1404, inv. 1, borsa 1215, f. 187.

⁶ Cf. Alois MORARU, "Catolicii din Chişinău în perioada interbelică", *Analecta catholica* 3 (2008) 190.

⁷ Cf. Eugenia RĂBALCO, "Заметки об истории застройки вокруг кишиневского костёла" ["Note riguardanti alla storia del fondo costruito attorno la chiesa romano-cattolica di Chişinău"], 162.

⁸ Cf. AERC IAŞI, borsa XXII, f. 133.

⁹ Cf. Tadeusz GAYDAMOWICZ, „Воспоминания о Кишиневе” [“Ricordi di Chişinău”], *Analecta catholica* 3 (2008) 201.

¹⁰ Cf. AERC CHIŞINĂU, Fondo *Istorie*, borsa Învăţământ, f. 1.

solo in rumeno e con testi in rumeno. Questo è il motivo per cui la Società di Carità si rivolse al Ministro della Pubblica Istruzione con la richiesta di approvare l'apertura di una scuola polacca privata in cui la lingua di insegnamento continuasse ad essere il polacco, seguendo il curriculum analitico per le scuole statali; in rumeno dovevano essere insegnate le stesse due discipline come prima. Era previsto che la nuova istituzione scolastica avrebbe avuto circa 100 alunni, divisi in quattro classi, con quattro insegnanti: Lidia Moraru per le materie insegnate in rumeno; Florentina Wińkowska¹¹, Sofia Bilinski e Maria Zeidel per la lingua polacca¹².

Di conseguenza, l'istituzione divenne la Scuola elementare mista polacca di Chişinău. Durante l'anno scolastico 1923-1924, le quattro classi delle scuole erano frequentate dai 116 alunni, di cui 57 ragazzi e 59 ragazze, 56 erano polacchi e 60 rumeni. Gli insegnanti erano Marco Glaser, che insegnava la religione, una insegnante rumena per la lingua rumena, F. Winkowski, A. Postępska e M. Zeidel. Il comitato scolastico fissò una tassa mensile di 50 lei; nel caso di famiglie povere, la somma veniva pagata con il denaro raccolto dagli altri polacchi. L'anno scolastico 1923-1924 iniziò il 14 settembre con la Messa celebrata nella chiesa, seguita dal discorso di don Marco Glaser, che parlò dell'idea del mutuo soccorso, con riferimento all'apertura della scuola grazie al denaro dei polacchi. Seguì il discorso del console Bronisław Ossoliński, poi del vice console, il quale disse che l'educazione polacca in Bessarabia "dipende dalla buona volontà e dal desiderio dei polacchi a sostenere materialmente le iniziative del consolato"¹³.

Prima del riconoscimento della scuola da parte delle autorità statali, la scuola era frequentata da 160 bambini, di cui 100 sotto 12 anni e 60 sopra questa età, distribuiti in quattro classi, con corsi in lingua rumena e polacca¹⁴. All'inizio dell'anno scolastico 1932-1933 la scuola contava 106 alunni e cinque insegnanti: mons. Marco Glaser, Anton Grabec, Aneta Simionovici-Romano, Florentina Wińkowska¹⁵ e Antonina Vorobiova¹⁶.

Per l'anno scolastico 1936-1937, abbiamo la seguente situazione nella scuola: il numero di alunni era di 81, di cui 37 ragazzi e 44 ragazze, divisi in quattro classi: 1^a classe – 17 ragazzi, 12 ragazze, 29 alunni in totale; 2^a classe – 6 ragazzi, 12 ragazze, per un totale di 18 studenti; 3^a classe – 8 ragazzi,

¹¹ In originale Vincovscaia.

¹² Cf. AERC CHIŞINĂU, Fondo *Istorie*, borsa Învăţământ, f. 1-1v.

¹³ Cf. Marius TĂRIŢĂ, "Comunităţile poloneze din Basarabia la începutul anilor '20 în documentele «Archiwium Akt Nowych» din Varşovia", in *Polonezii în Moldova. Istorie şi contemporaneitate*, Cartdidact, Chişinău 2015, 269.

¹⁴ Cf. Alois MORARU, „Catholicii din Chişinău în perioada interbelică”, 190.

¹⁵ In originale Vincovschi.

¹⁶ Cf. AERC IAŞI, dosar 2/1855, f. 88.

8 ragazze, 16 alunni in totale; 4^a classe – 6 ragazzi, 12 ragazze, per un totale di 18 studenti. I quattro posti per l'insegnamento erano occupati da Maria Gherasim, Jadwiga¹⁷ Opolschi, Florentina Wińkowska¹⁸ e I. Aftinescu al posto di Roman Biskup, che svolgeva il suo servizio militare¹⁹.

Il 21 novembre 1938, rispondendo a una lettera del Ministero dell'Istruzione Nazionale, il Dipartimento di Educazione Privata e Confessionale, mons. Marco Glaser presentava la seguente situazione della Scuola Elementare Polacca di Chişinău²⁰: lingue di insegnamento erano rumeno e polacco; esistevano quattro classi con 67 alunni, di cui 34 ragazzi e 33 ragazze. La distribuzione degli alunni nelle classi era la seguente: 1^a classe – 11 ragazzi, 4 ragazze, per un totale di 15 alunni; 2^a classe – 9 ragazzi, 9 ragazze, per un totale di 18 alunni; 3^a classe – 8 ragazzi, 13 ragazze, per un totale di 21 alunni; 4^a classe – 6 ragazzi, 7 ragazze, per un totale di 13 alunni²¹. C'erano quattro insegnanti: Roman Biskup, che era anche direttore, Maria Gherasim, Jadwiga Biskup²² e Florentina Wińkowska²³. Nel 1940, presentando la situazione scolastica, don Francesco Krajewski indica la seguente situazione: il nome ufficiale dell'istituzione: Scuola Elementare Particolare Mista Polacca con diritto di essere pubblica, sostenuta dalla Società di Carità della chiesa romano-cattolica di Chişinău; lingue di insegnamento – romeno e polacco, quattro classi, quattro posti e cinque insegnanti Florentina Oboru-Wińkowska, insegnante da 35 anni; Roman Biskup, che era anche direttore, da quattro anni sul posto²⁴ e che in quel momento era concentrato e studiava alla Scuola degli Ufficiali di Bucarest²⁵; V. Marinescu, istitutore di primo grado, in pensione, da 35 anni in servizio e che occupava il posto di Roman Biskup; Jadwiga Biskup, con uno stage di sei anni; il quarto posto, libero, era occupato da don Francesco Krajewski²⁶. Tutti gli insegnanti, secondo la legge della scuola privata, erano obbligati a superare l'esame di lingua rumena²⁷. Il numero di alunni era di 67, fra cui 33 ragazzi e 34 ragazze, divisi in quattro classi come segue: 1^a classe – 12 ragazzi, 9 ragazze, per un totale di 21 alunni; 2^a classe – 9 ragazzi, 3 ragazze, per un totale di 12 alunni;

¹⁷ In originale Iadviga.

¹⁸ In originale Vincovschi.

¹⁹ Cf. AERC CHIŞINĂU, Fondo *Istorie*, borsa Învăţământ, f. 27.

²⁰ Cf. AERC CHIŞINĂU, Fondo *Istorie*, borsa Învăţământ, f. 21.

²¹ Cf. AERC CHIŞINĂU, Fondo *Istorie*, borsa Învăţământ, f. 25, 29.

²² In originale Iadviga.

²³ Cf. AERC CHIŞINĂU, Fondo *Istorie*, borsa Învăţământ, f. 24, 29. In originale Vincovschi.

²⁴ Cf. AERC CHIŞINĂU, Fondo *Istorie*, borsa Învăţământ, f. 38.

²⁵ Cf. AERC IAŞI, borsa 2/1855, f. 120.

²⁶ Cf. AERC CHIŞINĂU, Fondo *Istorie*, borsa Învăţământ, f. 38.

²⁷ Cf. AERC CHIŞINĂU, Fondo *Istorie*, borsa Învăţământ, f. 9

3^a classe – 9 ragazzi, 9 ragazze, per un totale di 18 alunni; 4^a classe – 3 ragazzi, 13 ragazze, per un totale di 16 alunni²⁸.

Le discipline studiate in questa scuola erano le seguenti: la scrittura e gli esercizi di grammatica, lettura, esercizi di composizione, aritmetica, geometria, storia, geografia, scienze fisiche naturali, calligrafia, disegno, esercizi fisici e ginnastica, lavoro manuale (per le ragazze). I certificati rilasciati dalla Scuola Elementare Particolare Mista Polacca di Chișinău davano diritto ad iscriversi ad una scuola o di formazione o in quinta elementare, corso complementare²⁹. Le discipline specifiche per l'insegnamento religioso erano: storia della Bibbia, il catechismo, l'applicazione analitica, sintetica e pratica di questi concetti nella vita quotidiana. La formazione religiosa dei bambini includeva, oltre alle lezioni di religione, la partecipazione alla Santa Messa, in particolare nelle domeniche, giorno in cui gli alunni, accompagnati dagli insegnanti e dalle madri, partecipavano alle Messe, avendo riservati i posti davanti³⁰. L'istituzione funzionava secondo il programma scolastico tedesco³¹. La scuola a Chișinău accordava particolare attenzione all'educazione estetica degli alunni e all'attività artistica, delle quali aveva cura il direttore Roman Biskup. Oltre al tradizionale spettacolo natalizio, tali eventi erano organizzati all'inizio e alla fine dell'anno scolastico.

I manuali usati nelle scuole private e confessionali, secondo l'art. 28 della Legge sull'istruzione privata, dovevano essere approvati dal Ministero della Pubblica Istruzione e redatti dopo il nuovo curriculum scolastico, quelli con un'approvazione obsoleta non erano ammessi. Pare che i manuali usati nella scuola di Chișinău non avessero tali approvazioni. Il 23 maggio 1936, una lettera firmata dal vescovo Michele Robu fu inviata alla direzione della scuola, informandola del fatto che il ministero avrebbe trovato in uso tali manuali e si diceva che dopo il 1° settembre 1936 non sarebbe stato più possibile usarli, altrimenti “si applicheranno i rigori della legge”³².

L'edificio della scuola polacca di Chișinău ospitava anche una biblioteca che aveva un gran numero di libri in lingua polacca, presi in prestito dall'intera comunità polacca della capitale di Bessarabia. Aveva anche una grande sala con un palcoscenico, dove si organizzavano incontri delle famiglie polacche con ospiti dalla Polonia. C'erano anche giochi, palloni, serate, lotterie³³.

²⁸ Cf. AERC CHIȘINĂU, Fondo *Istorie*, borsa Învățământ, f. 38.

²⁹ Cf. AERC CHIȘINĂU, Fondo *Istorie*, borsa Învățământ, f. 20.

³⁰ Cf. Ecaterina SOBOLEWSKA-MAXIMENCO, „Из жизни польской семьи в Бессарабии” [„La vita di una famiglia polacca di Bessarabia”], *Analecta catholica* 3 (2008) 346-347.

³¹ Cf. Alois MORARU, „Catolicii din Chișinău în perioada interbelică”, 190.

³² Cf. AERC CHIȘINĂU, Fondo *Istorie*, borsa Învățământ, f. 15.

³³ Cf. Józef KOKOSZYŃSKI, „Destinele unui polonez din Chișinău”, *Analecta catholica* 4 (2010) 268-269.

2. Scuola polacca di Bălți

La seconda scuola cattolica riconosciuta dallo Stato funzionava a Bălți. Fu fondata nel 1907. L'edificio scolastico fu donato alla Parrocchia di Bălți, il cui valore nel 1925 è stimato in 10.000 lei³⁴. Gli fu dato il diritto di essere pubblica il 10 luglio 1928³⁵.

Nel 1929, secondo la risposta del parroco Mathias Szydagis al vescovo Michele Robu, la Scuola Elementare Polacca Cattolica di Bălți aveva come direttore Maria Zeidel, quattro insegnanti e quattro classi. Il numero degli alunni era di 72, tutti cattolici. Le lingue di insegnamento erano il rumeno per le discipline nazionali, ed il polacco per le discipline religiose³⁶. Nel 1931, secondo il direttore Maria Zeidel, la scuola aveva quattro insegnanti, i quali conoscevano la lingua rumena, dal momento che nessuno di loro aveva bisogno di sostenere l'esame di lingua rumena previsto dalla Legge per l'insegnamento privato³⁷. La stessa Maria Zeidel insegnava la religione romano-cattolica e lingua polacca anche nella Scuola Elementare statale di Bălții Noi, al di fuori del programma che aveva alla scuola parrocchiale³⁸. Nel 1933, la scuola aveva solo tre insegnanti; questi erano: don Giacinto Bock, Maria Zeidel ed Eugenia Blonschi, con un totale di 60 alunni divisi in quattro classi³⁹. Nell'anno scolastico 1938-1939, la scuola ebbe solo due insegnanti – Maria Zeidel ed Eugenia Blonschi – e un totale di 50 alunni, distribuiti come segue: 1^a classe – 6 ragazzi, 6 ragazze; 2^a classe – 2 ragazzi, 8 ragazze; 3^a classe – 9 ragazzi, 5 ragazze; 3^a classe – 6 ragazzi, 8 ragazze⁴⁰.

La scuola cessò la sua attività prima della guerra, ma la lingua polacca continuò ad essere insegnata nella scuola rumena⁴¹. Pertanto, le informazioni fornite dal console Anton Świerzbinski nel 1929, che la scuola di Bălți fu chiusa nel 1927, non sono vere⁴².

3. Le scuole parrocchiale di Stârcea e Soroca

Una scuola elementare funzionava anche a Stârcea. Questa istituzione non ebbe un suo edificio, essendo stata situata, nel corso degli anni, nelle

³⁴ Cf. AERC IAȘI, borsa 2/1855, f. 65.

³⁵ Cf. AERC IAȘI, borsa 4/1938-1941, f. 6.

³⁶ Cf. AERC CHIȘINĂU, Fondo *Istorie*, borsa Învățământ, f. 23.

³⁷ Cf. AERC CHIȘINĂU, Fondo *Istorie*, borsa Învățământ, f. 34.

³⁸ Cf. AERC IAȘI, borsa 2/1855, f. 35.

³⁹ Cf. AERC IAȘI, borsa 2/1855, f. 89.

⁴⁰ Cf. AERC IAȘI, borsa 4/1938-1940, f. 6.

⁴¹ Cf. Krystyna CZUPRYNIAK, „Ze wspomnień polaków w Mołdawii” [“Dai ricordi di polacchi di Moldavia”], in Edward Walewander, ed., *Polacy w Mołdawii mówią o sobie [I polacchi di Moldavia parlano di sé stessi]*, 124.

⁴² Cf. Marius TĂRIȚĂ, „Comunitățile poloneze din Basarabia...”, 266-267.

case degli abitanti del villaggio. Agli inizi degli anni '30 del XX secolo, gli abitanti di Stârcea, in contemporanea con l'edificazione della chiesa, iniziarono a costruire la scuola, che fu messa in funzione nel 1941⁴³. Tra gli insegnanti in questa scuola, ricordiamo Stanislau Faber, il quale, come professore di Stato a Stârcea, insegnava agli alunni la lingua polacca e religione⁴⁴; Augustina (Ana) Abramova, Paulina Gordinsky, Hipolit Klimowicz, Aref Popowicz, Victor Stemberg⁴⁵.

Per l'insegnamento del polacco e della religione nella scuola di Stârcea era richiesta l'autorizzazione delle autorità statali. Così, il 6 ottobre 1932, il parroco di Bălți, don Mathias Szydagi, chiese per la scuola di Stârcea l'autorizzazione ad insegnare quattro ore di lingua polacca e due ore di religione, e allo stesso tempo chiese di concedere alla signora Ana Abramova il permesso di insegnare in quella scuola⁴⁶. L'autorizzazione dell'Ispettorato scolastico della contea di Bălți affinché Abramova insegnasse a Stârcea la lingua polacca e la religione fu data il 3 febbraio 1933⁴⁷.

Anche la comunità cattolica di Soroca aveva una scuola parrocchiale. Dopo la Rivoluzione d'ottobre, quando fu fondata la comunità polacca di Soroca, il suo primo compito fu l'apertura di una scuola elementare polacca, sostenuta dagli spettacoli⁴⁸. L'esistenza della scuola è confermata nel 1921 dall'*Almanacco "Presa Bună"*⁴⁹. Nel 1928, fu don Michele Hellon ad aprire e guidare i corsi dell'istruzione religiosa, "assicurando il buon andamento dei corsi per l'attuale anno scolastico". Il numero di alunni partecipanti a questi corsi fu di 30⁵⁰.

4. Le scuole cattoliche di lingua tedesca

Le scuole cattoliche della Bessarabia durante il periodo tra le due guerre furono attivate anche a Balmaz, Emmental e Crasna. Essendo colonie tedesche, mons. Marco Glaser indirizzò una lettera al Ministero dell'Istruzione chiedendo che la lingua di insegnamento nelle scuole di queste località fosse il tedesco, e gli insegnanti che non conoscevano questa lingua dovevano

⁴³ Cf. Carolina COTULEVICI, „Страницы истории села Стырча” [“Pagini di storia del villaggio Stârcea”], *Analecta catholica* 7-8 (2013) 245.

⁴⁴ Cf. AERC CHIȘINĂU, Fondo *Istorie*, borsa *Dieceza de Iași*, f. 68.

⁴⁵ Cf. Carolina COTULEVICI, „Страницы истории села Стырча” [“Pagini di storia del villaggio Stârcea”], 246.

⁴⁶ Cf. AERC CHIȘINĂU, Fondo *Istorie*, borsa *Învățământ*, f. 48.

⁴⁷ Cf. AERC CHIȘINĂU, Fondo *Istorie*, borsa *Învățământ*, f. 49.

⁴⁸ Cf. Marius TĂRIȚĂ, „Comunitățile poloneze din Basarabia...”, 272.

⁴⁹ Cf. Anton GABOR, „Biserica Catolică în Basarabia”, *Calendarul Catolic „Presa Bună” pe anul 1921* (1921) 24.

⁵⁰ Cf. AERC IAȘI, borsa 1/1855, f. 244.

essere sostituiti da quelli che la conoscevano⁵¹. Questa richiesta del decano della Bessarabia può essere compresa nel contesto della politica del governo rumeno nei confronti della minoranza tedesca nel campo dell'istruzione: le autorità scolastiche impiegavano sempre più insegnanti rumeni; nello stesso tempo, il numero di tedeschi veniva sistematicamente ridotto attraverso esami di lingua rumena, pensionamento anticipato, rimozione o licenziamento e dal 1933, generalmente non furono impiegati insegnanti tedeschi⁵².

Il 26 agosto 1931, il parroco di Crasna, don Bernardo Leibham, scriveva al vescovo Michele Robu, chiedendogli che in conformità con il Concordato e l'accordo del ministro, prendesse come insegnante di religione nella scuola primaria nel villaggio il sacrestano Edmund Gansky, che faceva già questo lavoro, ma fu cacciato da scuola a causa degli intrighi di un "nemico del parroco"⁵³. Il 21 settembre dello stesso anno, il parroco di Crasna ripetette la richiesta, scrivendo al vescovo che il ministero e non il revisore avrebbe dovuto nominare l'insegnante. Ma già il 14 settembre, Michele Robu era intervenuto presso il ministero per nominare Gansky come insegnante di religione presso la scuola di Crasna⁵⁴. L'intervento del vescovo non fu senza risposta: il 15 novembre 1931, Leibham ringraziò il vescovo per aver assunto Edmund Gansky⁵⁵. Ma questo non operò per molto tempo a Crasna. Il 6 febbraio 1933, don Bernardo Leibham scrisse a Robu, con la richiesta di sostituire Gansky con un altro insegnante, trasmettendo anche la copia del diploma di Michael Zibart, insegnante che lui voleva assumere⁵⁶. Il 13 febbraio il parroco di Crasna ribadì la richiesta, ma con la richiesta che Zibart non fosse assunto solo come assistente, ma nel ruolo di insegnante di religione, dal momento che era difficile per il parroco insegnare in tutte le nove classi della scuola⁵⁷.

5. L'insegnamento presso le parrocchie

Anche i bambini cattolici che non frequentavano le scuole private confessionali ricevevano istruzione religiosa. Così, nella relazione inviata il 21 dicembre 1939 al Vescovado di Iasi, don Francesco Krajewski indicava un totale di 123 bambini (60 ragazzi e 63 ragazze), di età compresa tra 7 e 12 anni, di cui 30 ragazzi e 45 ragazze, che frequentavano i corsi di istruzione religiosa. Il numero di persone nella parrocchia di età compresa tra 13 e 19 anni

⁵¹ Cf. AERC CHIȘINĂU, Fondo *Istorie*, borsa Învățământ, f. 50.

⁵² Cf. Ute SCHMIDT, *Basarabia. Coloniști germani de la Marea Neagră*, 298.

⁵³ Cf. AERC IAȘI, borsa 4/1921, f. 139.

⁵⁴ Cf. AERC IAȘI, borsa 4/1921, f. 140.

⁵⁵ Cf. AERC IAȘI, borsa 4/1921, f. 143.

⁵⁶ Cf. AERC IAȘI, borsa 4/1921, f. 154.

⁵⁷ Cf. AERC IAȘI, borsa 4/1921, f. 155.

era di 124 (80 ragazzi e 44 ragazze), di cui 20 ragazzi e 13 ragazze frequentavano i corsi, e 15 ragazzi e 20 ragazze erano associati in organizzazioni cattoliche, e il resto non frequentava questi corsi. L'istruzione era sistematicamente basata sulla storia santa e sul catechismo, mentre nelle classi superiori ginnasiali veniva insegnata anche la liturgia, e nelle classi superiori liceali la dogmatica. "Il risultato è soddisfacente. Gli alunni praticano la vita religiosa e agli esami meritano buoni voti". Nella scuola confessionale vicino alla parrocchia, il numero delle lezioni religiose era di tre volte a settimana, e per le altre scuole della città due volte a settimana per le classi inferiori e una volta per le classi superiori. Insegnante era il prete cattolico e come luogo usava la scuola accanto alla chiesa⁵⁸. In altre scuole di Chișinău, l'educazione religiosa era difficile da assicurare, poiché c'erano solo 2-3 bambini cattolici in classe⁵⁹. L'istruzione religiosa dei bambini di confessione diversa dalla religione ortodossa essendo obbligatoria, alla fine di ogni anno, doveva essere attestata con certificato, dove risultata che avessero ricevuto questa istruzione nella comunità religiosa a cui appartenevano. Per quanto riguarda i bambini di confessione cattolica, con l'intervento di mons. Marco Glaser, questi frequentavano i corsi di religione cattolica nella scuola parrocchiale polacca⁶⁰. C'erano anche alcune difficoltà con l'istruzione religiosa: gli alunni erano troppo occupati nel pomeriggio e quindi non potevano che venire raramente o non frequentavano i corsi religiosi; in alcune scuole, gli alunni erano impegnati anche la domenica, fatto che impediva di ascoltare la Messa. Nelle scuole della contea di Lăpușna, dove i bambini cattolici studiavano, la loro istruzione religiosa era ridotta a ciò che apprendevano dai loro genitori⁶¹.

A Ismail non esiste una scuola speciale per bambini cattolici. Secondo le informazioni fornite dal don Giovanni Hondru nel mese di gennaio 1940, nella parrocchia c'erano 5 ragazzi e 2 ragazze tra i 7 e 12 anni, e con più di 12 anni sono stati 13 ragazzi e 11 ragazze che studiavano in varie scuole e licei della città. Gli alunni cattolici nei licei hanno frequentato corsi di religione in parrocchia durante le stesse ore di liceo, mentre i bambini di età inferiore ai 12 anni frequentavano tali corsi solo in estate. L'importante era che le autorità non si opponessero alla richiesta dei bambini di frequentare le lezioni di religione in parrocchia, al contrario, chiedevano la valutazione per ogni semestre, data dal don Giovanni Hondru⁶². Una situazione simile è stata segnalata nella comunità della Parrocchia di Bălți. I

⁵⁸ Cf. AERC CHIȘINĂU, Fondo *Istorie*, borsa Învățământ, f. 4.

⁵⁹ Cf. Alois MORARU, „Catolicii din Chișinău în perioada interbelică”, 190.

⁶⁰ Cf. AERC CHIȘINĂU, Fondo *Istorie*, borsa Învățământ, f. 4.

⁶¹ Cf. AERC IAȘI, borsa 4/1938-1941, f. 203-204.

⁶² Cf. AERC IAȘI, borsa 4/1938-1941, f. 131.

bambini di queste comunità frequentavano le lezioni di religione nei giorni in cui il prete cattolico era tra di loro, sia all'interno della scuola o nel luogo dove celebrava la Messa, essendo insegnante il sacerdote o una persona da lui autorizzata. Come sussidio didattico era usato il catechismo⁶³.

A Hotin e nelle comunità che dipendevano di questa parrocchia, poiché non esisteva una scuola confessionale, all'inizio del 1940 all'istruzione religiosa partecipavano 8 ragazzi e 12 ragazze, una volta alla settimana, per ragazzi lunedì, martedì per ragazze, insegnante era il sacerdote e come luogo si utilizzava la casa parrocchiale. Ogni lezione iniziava con una preghiera e si concludeva nella chiesa di fronte a Gesù Eucaristico. Nell'insegnamento, il sacerdote usava dipinti con temi religiosi, ma anche il sistema di domande-risposte, nella lezione successiva veniva ricapitolato il materiale della lezione precedente⁶⁴.

Di grande importanza per l'educazione dei cattolici era l'insegnamento catechistico, cioè l'insegnamento delle principali verità della fede, che di solito si svolgevano nelle parrocchie. A Chişinău, era abbastanza difficile, spesso i genitori rendevano difficile per i bambini la frequenza di queste lezioni. Pertanto, secondo le informazioni fornite da Marco Glaser, nel dicembre del 1926, 20-30 alunni partecipavano regolarmente alle lezioni di catechismo⁶⁵.

6. I giorni festivi per le scuole cattoliche

Per le scuole confessionale cattoliche della Diocesi di Iaşi, il Ministero della Pubblica Istruzione approvò una lista con i giorni in cui integralmente o in parte, i corsi erano sospesi. Questi giorni corrispondevano con feste e solennità del calendario cattolico ed erano i seguenti: dal 24 dicembre al 6 gennaio, incluso, le vacanze di Natale; dalla Domenica delle Palme alla seconda Domenica del Tempo Pasquale erano le vacanze di Pasqua; Presentazione del Signore (2 febbraio); Annunciazione del Signore (25 marzo); Nascita della Beata Vergine Maria (8 settembre); Pentecoste (2 giorni); Ascensione del Signore; *Corpus Domini* o la Solennità del Santissimo Corpo e Sangue; Santi Apostoli Pietro e Paolo (29 giugno); Tutti i Santi (1 novembre); Immacolata Concezione (8 dicembre); La Commemorazione dei defunti (2 novembre); San Marco (25 aprile); nel Mercoledì delle Ceneri o l'inizio della Quaresima, i corsi erano sospesi fino a mezzogiorno; nei giorni della processione non c'erano lezioni dalle 8.00 alle 10.00 del mattino⁶⁶. Inoltre,

⁶³ Cf. AERC IAŞI, borsa 4/1938-1941, f. 151.

⁶⁴ Cf. AERC IAŞI, borsa 4/1938-1941, f. 167-167v.

⁶⁵ Cf. Alois MORARU, „Catolicii din Chişinău în perioada interbelică”, 190.

⁶⁶ Cf. AERC CHIŞINĂU, Fondo *Istorie*, borsa Învăţământ, f. 3 şi 6.

i corsi potevano essere sospesi durante la solennità di San Giuseppe (19 marzo), con il dovere di essere recuperati in un altro giorno, come, ad esempio, nel 1930, quando fu previsto per questo il giorno di 25 aprile⁶⁷. Negli anni quando la Pasqua era in giorni diversi per i cattolici e gli ortodossi, lo stesso Ministero approvava la modifica delle vacanze di Pasqua per gli alunni di religione romano-cattolica in base al loro proprio calendario⁶⁸.

Conclusioni

Abbiamo seguito, in base ai documenti archivistici e, lì dove è stato possibile, anche i ricordi delle persone che anno vissuto in quel periodo, la situazione dell'insegnamento confessionale cattolico in Bessarabia, tra le due guerre. Essendo *magistra* del popolo cristiano, la Chiesa Cattolica di Bessarabia ha compiuto la sua missione di educatrice attraverso non soltanto l'insegnamento catechistico, ma anche con le scuole confessionali esistenti nelle diverse parrocchie o comunità. In queste si insegnavano, come abbiamo visto, non soltanto le discipline religiose, ma anche laiche, perché si voleva dare agli alunni una formazione cattolica e umana. Lì dove non era possibile aprire una scuola a causa del piccolo numero dei fedeli, i sacerdoti si impegnavano a dare la formazione religiosa ai bambini nella parrocchia. Tutto questo mostra che per loro, come anche per gli insegnanti laici, l'educazione religiosa dei bambini e dei giovani cattolici era importantissima, essendo loro chiamati a portare avanti la fede.

⁶⁷ Cf. AERC CHIȘINĂU, Fondo *Istorie*, borsa Învățământ, f. 8.

⁶⁸ Cf. AERC CHIȘINĂU, Fondo *Istorie*, borsa Învățământ, f. 12 și 17.

L'EREZIONE DEL VESCOVADO DI JASSY (27 GIUGNO 1884) E GLI INIZI DELLA NUOVA DIOCESI

Fabian DOBOȘ*

Abstract: This article deals with the establishment of the Episcopate of Iasi (June 27, 1884), with highligh on the personality of the first bishop (Nicolae Iosif Camilli) and his pastoral activity. Nicolae Iosif Camilli was an apostolic vicar for Moldavia at the time of his appointment as the first bishop of Iasi. The study also presents the first activity of the first bishop of Iași, with focus on his most important work: the establishment of the Diocesan Seminary „St. Joseph” in Iași, at the helm of which Bishop Camilli put in charge some Jesuits from Poland. However, this was not to the liking of his Franciscan brothers nor to that of the Superior General of the Franciscan Order. Therefore, after 10 years of pastorate, the first bishop of Iasi resigned in 1894, and the Catholics of Moldova were then led by Săbaoani parish priest Caietan Liverotti as an apostolic administrator until the following year when the Holy See appointed the Swiss Franciscan Dominic Jaquet as Bishop of Iași.

Keywords: Catholic Church, Romania, Moldavia, Iași, Pope Leo the XIIIth, Nicolae Iosif Camilli, Dominic Jaquet, Franciscan Province.

1. La nomina di Nicola Giuseppe Camilli – il primo vescovo di Jassy (1884-1894)¹

Verso la fine degli anni '70 dell'Ottocento il Vicariato Apostolico della Moldavia attraversava un periodo di crisi intensa, dovuta principalmente al comportamento del vicario apostolico della Moldavia, il tedesco Fedele Dehm, OFM Conv., soprattutto per il modo rigido in cui trattava i missionari. Egli fu fortemente invitato dal prefetto della Congregazione *De Propaganda Fide*, card. Giovanni Simeoni (in carica dal 1878 al 1892), e dal ministro generale dell'ordine a dare le dimissioni. Dopo soltanto due anni di servizio pastorale nella Moldavia, Fedele Dehm consegnò la rinuncia il 1 settembre 1880².

* Università „Alexandru Ioan Cuza”, Iași; email: fabiandobos@gmail.com.

¹ Vedi: A. DESPINESCU, *L'activité pastorale de Nicola Giuseppe Camilli, 1840-1915, premier évêque de Jassy-Roumanie, 1884-1894 et 1904-1915*, Roma 1980.

² ARCHIVIO DELLA CURIA GENERALIZIA DELL'ORDINE DEI FRATI MINORI CONVENTUALI (AGO CONV.), fondo *Miss.*, *Moldavia*, vol. S/XX.A-31: lettera di padre Soldatich del 22 agosto 1880; cfr. M. SEHL, ed., *Im Dienst an der Gemeinde. 750 Jahre Franziskaner-Minoriten in Würzburg (1221-1971)*, Jagst 1972, p. 114.

Nell'udienza del 4 settembre 1881, il papa scelse il parroco di Tămășeni, Nicola Giuseppe Camilli, quale successore di Fedele Dehm alla guida del Vicariato Apostolico della Moldavia, nominandolo vescovo titolare di Mesynopoli *in partibus infidelium*³. Camilli fu consacrato il 4 dicembre 1881 nella Basilica dei *XII Apostoli* di Roma dal cardinale Giuliano Desprez, arcivescovo di Tolosa⁴.

Ritornato in Moldavia nel marzo del 1882, Mons. Camilli mandò già il 15 dello stesso mese una lettera pastorale ai missionari con la quale li esortava ad essere veri pastori dei fedeli e buoni collaboratori del vescovo, invitandoli allo stesso tempo a ricorrere sempre a lui con fiducia in tutti i loro problemi⁵.

All'inizio di luglio del 1883, Mons. Camilli, accompagnato dal padre Daniele Pietrobono, OFM Conv. partì per Roma per presentare al papa, alla Congregazione *De Propaganda Fide* e ai superiori del suo ordine la situazione dei cattolici della Moldavia. In quella occasione, Leone XIII chiese a Mons. Camilli informazioni sull'atmosfera tesa che si era creata in Romania a causa dell'erezione dell'Arcivescovado di Bucarest, e come avrebbero potuto reagire le autorità civili ed ortodosse se la Santa Sede avesse eretto un vescovado a Jassy⁶. Mons. Camilli spiegò al papa che si imponeva l'erezione di un vescovado per i cattolici della Moldavia.

Infatti, il 27 giugno 1884, Leone XIII, con il breve *Quae in christiani nominis incrementum*, ha elevato il Vicariato Apostolico della Moldavia al rango di vescovado⁷. Con il breve *Apostolatus officium*, della stessa data (27 giugno 1884) il papa nominò Nicola Giuseppe Camilli a primo vescovo residenziale della Diocesi di Jassy, la quale dipendeva direttamente dalla Santa Sede⁸.

L'erezione della Diocesi di Jassy fu possibile grazie al sistema politico democratico instaurato durante il governo di Alessandro Giovanni Cuza (1859-1866) e perfezionato da Carlo di Hohenzollern. Durante il governo di Carlo (1866-1914) il potere politico fu quasi sempre diviso tra liberali e conservatori, mentre egli aveva l'importante ruolo di mediatore⁹.

³ ARCHIVIO DELLA CONGREGAZIONE DELL'EVANGELIZZAZIONE DEI POPOLI (ACEP), fondo *Acta*, 1881, f. 414. La nomina di N.G. Camilli porta la data di 16 settembre 1881 (Idem, *Brevi*, 1881, f. 11v.).

⁴ W. SCHMIDT, *Romano-catholici per Moldaviam episcopatus et rei romano-catholicae res gestae*, Budapest 1887, p. 160.

⁵ N.G. CAMILLI, *Actele pastorale*, vol. I, Iași 1913, p. 22-27.

⁶ N.G. CAMILLI, *Actele pastorale*, vol. I, p. 47, n. 1.

⁷ *Acta Leonis XIII*, vol. IV, Romae 1885, p. 106-107; I. DUMITRIU-SNAGOV, *Le Saint-Siège et la Roumanie moderne, 1866-1914*, coll. *Miscellanea historiae pontificiae*, vol. LVII, Roma 1989, p. 551-552.

⁸ Cfr. A. DESPINESCU, *Episcopul Nicolae Iosif Camilli: prima păstorire (1884-1894)*, in "Buletin istoric" (BI), V (2004), p. 48.

⁹ Cfr. A. MORARU, *Incursiune în istoria celor 120 de ani ai Episcopiei romano-catolice de Iași*, in BI, V (2004), p. 16.

Dopo quasi un mese dalla sua elezione, Mons. Camilli mandò il 22 luglio 1884 una lettera circolare a tutti i parroci della nuova diocesi, comunicando la sua nomina a primo vescovo di Jassy. La suddetta circolare era accompagnata da una nota con la quale, osservando le prescrizioni ricevute da Roma, invitava i sacerdoti ad essere molto prudenti nel discutere della nomina, in quanto la decisione della Santa Sede non era stata ancora pubblicizzata¹⁰.

2. Sintesi dell'attività pastorale di Mons. Nicola Giuseppe Camilli

L'incarico del primo vescovo di Jassy era oneroso in quanto egli doveva organizzare la nuova diocesi. Le priorità erano: l'erezione di nuove parrocchie, la costruzione di chiese, la fondazione di un seminario per la formazione dei sacerdoti indigeni. La situazione era aggravata dalle condizioni economico – sociali precarie in cui si trovavano i cattolici moldavi. In più, per assicurare lo sviluppo sereno della diocesi, Mons. Camilli doveva trovare un metodo efficiente per attirare la simpatia del re Carlo e dei gerarchi ortodossi romeni.

All'inizio del suo episcopato il numero dei cattolici della Moldavia (52.000 km²) era di 62.101. Essi si trovavano in 244 località, soprattutto villaggi, ed erano assistiti spiritualmente da 37 missionari¹¹.

Il contesto complesso in cui vivevano i cattolici della Moldavia al momento dell'erezione del Vescovado di Jassy, non impedì Mons. Camilli di svolgere con sollecitudine il suo compito principale: la predicazione. Dalle lettere pastorali e dalle altre opere, risulta che il suo obiettivo prioritario era quello di rinforzare costantemente nell'animo dei cattolici la fede. Lo stesso scopo lo animava nelle visite pastorali, durante le quali esortava i missionari e i fedeli di mantenere alto il tenore della vita spirituale¹².

Fin dal primo anno di servizio episcopale a Jassy, Mons. Camilli si impegnò nella formazione religiosa dei cattolici della sua diocesi. Egli fece stampare una nuova edizione del catechismo, assicurando i fedeli che esso comprendeva la stessa dottrina cattolica insegnata dai missionari che avevano lavorato prima in Moldavia. Con la lettera pastorale dell'8 dicembre 1884 il vescovo di Jassy ricordava ai missionari e ai laici l'importanza dell'insegnamento cristiano, raccomandando la nuova edizione del catechismo nel quale “troverete la stessa dottrina della Chiesa cattolica apostolica romana,

¹⁰ ARCHIVIO DELL'EPISCOPIO ROMANO-CATTOLICO (AERC) di Jassy, vol. 22, f. 5; I. Dumitriu-Snagov, *Le Saint-Siège et la Roumanie moderne, 1866-1914*, p. 553.

¹¹ A. DESPINESCU, *L'activité pastorale de Nicola Giuseppe Camilli*, p. 17.

¹² Nelle lettere pastorali, Mons. Camilli faceva spesso riferimento alla Bibbia. Quasi tutte le pagine dei suoi decreti contengono almeno un brano biblico (A. DESPINESCU, *L'activité pastorale de Nicola Giuseppe Camilli*, p. 16).

contenuta nei catechismi anteriori, scritti con l'alfabeto cirillico o latino dai visitatori apostolici della Missione"¹³.

L'iniziativa principale di Mons. Camilli, che porta ancora frutti, è stata l'apertura, il 29 settembre 1886, del Seminario diocesano di Jassy, nel quale si sono preparati fino ad oggi centinaia di sacerdoti indigeni. L'idea di fondare un seminario per i giovani indigeni era viva tra i missionari della Moldavia da tanto tempo, ma dopo l'erezione del Vescovado di Jassy, la concretizzazione di tale progetto era più che necessaria. Nel momento dell'apertura del seminario, in tutta la diocesi c'erano 66.162 cattolici che vivevano in 244 località, mentre i missionari erano 34, tutti stranieri¹⁴.

L'erezione della Diocesi di Jassy fu l'evento che spinse il vescovo Camilli a fondare il seminario. Dopo la sua nomina, Mons. Camilli riprese in considerazione l'idea della fondazione di un seminario. Il contesto socio-politico in cui vivevano i cattolici della Moldavia verso la fine del secolo XIX e soprattutto la nobile ambizione del primo vescovo di Jassy hanno facilitato l'apertura del Seminario diocesano a Jassy nel 1886.

Il desiderio di avere un seminario per la formazione dei sacerdoti indigeni ha determinato il vescovo Camilli a svolgere trattative con il preposito provinciale gesuita della Galizia (Polonia), il padre Enrico Jackowski, al quale chiedeva alcuni sacerdoti del suo ordine per la direzione del seminario che voleva aprire a Jassy. Dopo alcuni mesi di corrispondenza, Camilli e Jackowski firmarono a Jassy il 1 agosto 1885 un *Pactum* che comprendeva sette punti. Il provinciale gesuita si assumeva l'impegno, sotto alcune condizioni, di mandare in Moldavia alcuni suoi confratelli per occuparsi della direzione del seminario a Jassy¹⁵.

I sette punti del *Pactum inter illustrissimum ac reverendissimum episcopum Iassiensem et praepositum Provinciae Galicianae Societatis Jesu* erano:

1. Alcuni membri della Provincia di Galizia dovevano prendere la direzione della scuola parrocchiale dei ragazzi di Jassy. Essa doveva essere trasformata in collegio al momento opportuno, secondo le norme della Compagnia di Gesù;
2. Per quanto riguardava lo scopo della scuola dei ragazzi: a) il vescovo doveva dare un aiuto per l'educazione dei ragazzi che avessero segni

¹³ N.G. CAMILLI, *Actele pastorale*, vol. II, Iași 1914, p. 59. Il primo catechismo per i cattolici moldavi fu stampato nel 1644 dal francescano Gaspare da Notto. Egli aveva tradotto in romeno, usando l'alfabeto latino, il catechismo di Roberto Bellarmino (E. DUMEA, *Cărți și reviste catolice românești în Moldova*, Iași 2002, p. 13-14).

¹⁴ A. DESPINESCU, *Episcopul Nicolae Iosif Camilli: prima păstorire (1884-1894)*, in *BI*, V (2004), p. 53.

¹⁵ *Archivum Romanum Societatis Iesu*, fondo *Galic. Mol. Russia, 1871-1887*, 1007, fasc. XIV, lettera 6; ARCHIVIO DEL SEMINARIO DIOCESANO (ASD) Jassy, vol. 58/1860, f. 20-21.

di vocazione sacerdotale; b) l'educazione e la formazione seria dei ragazzi; c) il vescovo era libero di dirigere il seminario secondo le norme canoniche vigenti e affidarne la direzione ai gesuiti o ad un altro ordine o al clero secolare;

3. Il seminario non doveva essere subordinato ad altri istituti. I gesuiti si impegnavano ad educare i giovani secondo l'insegnamento del papa Leone XIII;
4. Se il vescovo voleva preparare dei giovani per il sacerdozio, i gesuiti dovevano insegnare ai candidati le scienze teologiche, finché non fosse eretto canonicamente un seminario diocesano;
5. Il vescovo si impegnavo nel modo seguente: a) ad offrire ai gesuiti alloggio vicino all'episcopio; b) a pagare annualmente per 4 gesuiti, fin quando sarà necessario, 750 franchi; c) a mantenere gli alunni che si preparavano per servire la diocesi;
6. La casa che il vescovo offriva ai gesuiti poteva essere usata da questi come scuola parrocchiale e quindi come collegio. Dopo aver trovato un numero sufficiente di giovani per l'inaugurazione del seminario, il vescovo doveva aprirlo nella stessa casa dei gesuiti;
7. Oltre alla direzione del seminario, i gesuiti potevano prendere anche altri impegni, senza mettere in pericolo il buon andamento del collegio.

Nonostante l'opposizione dei confratelli francescani, il vescovo Camilli inaugurò il Seminario diocesano di Jassy il 29 settembre 1886¹⁶, ponendolo sotto l'alto patronato di san Giuseppe, nominando come rettore il padre gesuita Francesco Saverio Habeni¹⁷.

Gli altri due sacerdoti gesuiti, Agostino Wagner e Ernesto Herden, ebbero l'incarico di insegnare nel nuovo istituto¹⁸; il fratello coadiutore Vittorio Kalabis era il cuoco¹⁹.

¹⁶ Nell'archivio della Congregazione per l'Evangelizzazione dei popoli si trova una lettera, datata 29 settembre 1886 e firmata da Mons. Camilli, nella quale non si fa nessun accenno al nuovo seminario (ACEP, fondo SC, *Moldavia*, vol. 13, f. 312-313).

¹⁷ Egli nacque nel 1826 a Seifersdorf (Cechia); entro nei gesuiti il 25 settembre 1844 e diventò sacerdote il 10 giugno 1854 in Francia. Ha studiato filosofia e matematica in Francia (1848-1852), e poi teologia in Francia e Austria (1853-1857). Habeni fu professore di matematica, fisica e scienze naturali e direttore di diverse raccolte scientifiche. Egli fu anche superiore dei gesuiti a Leopoli (1878-1881, 1885-1886); morì a Jassy il 19 agosto 1894 (L. GRZEBIEN, *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach polski i litwy, 1564-1995*, Kraków 1996, p. 205).

¹⁸ A. DESPINESCU, *Episcopul Nicolae Iosif Camilli: prima păstorire (1884-1894)*, in *BI*, V (2004), p. 55.

¹⁹ Kalabis rimase in seminario fino alla partenza dei gesuiti dalla direzione dell'istituto nel 1906. Kalabis è l'unico gesuita che riuscì a rimanere per 20 anni nel seminario, gli altri essendo spesso trasferiti secondo i bisogni della provincia (cfr. *Catalogus Provinciae Gallicianae Societatis Jesu inneunte anno MDCCCLXXXVI*, vol. I, Cracovia 1886, p. 23; cfr. *Catalogus anno MCMVI*, vol. I, Cracovia 1906, p. 39).

Habeni si curò, negli anni in cui fu rettore (1886-1894), soprattutto della formazione umana e religiosa dei seminaristi. In più, egli si doveva preoccupare anche delle provviste alimentari necessarie per il mantenimento dei seminaristi. In questo senso, il padre Habeni visitò numerosi villaggi cattolici della Moldavia per chiedere aiuto finanziario. Queste visite avevano anche un carattere vocazionale, perché il rettore presentava ai fedeli lo scopo del nuovo istituto e i vantaggi che i preti indigeni potevano portare ai cattolici della Moldavia. Il rettore Habeni prestò un immenso lavoro, compiendo tutti i doveri necessari per il mantenimento del seminario. Le difficoltà che egli dovette superare per mantenere alto il livello del giovane istituto gli indebolirono la salute. Egli è rimasto fedele al suo incarico fino alla morte, avvenuta il 7 agosto 1894²⁰.

Il secondo rettore del Seminario di Jassy fu il padre gesuita polacco Felice Wierciński (in carica dal 1894 al 1897), il quale era prefetto di studi nel seminario. Allo stesso tempo costui fu nominato anche superiore dei gesuiti della Moldavia²¹. A differenza del suo predecessore, il padre Wierciński dovette affrontare un problema del tutto particolare: la partenza dalla Moldavia del fondatore del seminario, Mons. Nicola Giuseppe Camilli. Prima di andare via dalla Moldavia (fine del mese di novembre del 1894), il primo vescovo di Jassy volle conferire l'ordine del suddiaconato a 10 giovani, che egli stesso ricevette nel Seminario diocesano fondato nel 1886. In questa occasione, il vescovo Camilli chiese agli ordinandi suddiaconi di firmare, prima dell'importante evento, una dichiarazione con la quale si impegnavano a sottomettersi per tutta la vita alle decisioni del vescovo, per quanto riguardava l'amministrazione diocesana delle entrate²².

Nel 1886 il numero dei seminaristi era molto basso (soltanto 3 ragazzi), ma dopo due anni nel seminario studiavano già 18 giovani²³.

Tutte le regole che i seminaristi dovevano rispettare erano comprese nel regolamento del seminario, composto dal vescovo stesso, che portava il titolo: *Constitutiones et regulae quaedam Seminarii Catholici Jassiensis*²⁴. Il programma quotidiano dei seminaristi era molto rigoroso: 4.30 – levata; 4.50 – preghiera del mattino; 5.00 – meditazione; 5.30 – Santa Messa; 6.00 –

²⁰ ASD JASSY, vol. 58/1891, f. 249. Il padre Francesco Saverio Habeni fu sepolto nel cimitero *Eternitatea* di Jassy (I. GABOR – I. SIMON, *Necrolog, 1600-2000*, Iași 2001, p. 169).

²¹ A. MORARU – I. RĂCHITEANU, *Păstorii Diecezei de Iași și rectorii Seminarului diecezan*, Iași 2004, p. 47.

²² ACEP, fondo NS, rubr. 109/1902, vol. 234, f. 532r.-532v.

²³ Pietro TOCĂNEL, *Storia della Chiesa Cattolica in Romania. Il Vicariato Apostolico e le missioni dei frati minori conventuali in Moldavia*, vol. III, parte 1-2, Padova 1960-1965, p. 700-701. I primi tre seminaristi furono: Giulio Svirschi, Emilio Svirschi e Diomedeo Matteo Ulivi (A. DESPINESCU, *L'activité pastorale de Nicola Giuseppe Camilli*, p. 19).

²⁴ ASD JASSY, vol. 1/1886, f. 87-91.

studio; 7.30 – prima colazione, sistemazione delle stanze; 8.00 – studio; 9.00–11.00 – corsi; 11.10 – studio; 12.00 – pranzo, visita al Santissimo Sacramento; 13.30 – rosario; 14.00 – studio; 16.00 – merenda, tempo libero; 16.30 – studio, corsi; 19.00 – cena, visita al Santissimo Sacramento; 20.00 – studio; 20.30 – punti per la meditazione; 20.45 – preghiera della sera; 21.20 – riposo²⁵.

Dopo l'inaugurazione del seminario diocesano, il vescovo fu guardato dai suoi confratelli francescani della Moldavia come un "traditore" dell'ordine, ma egli continuava a dichiararsi fedele allo spirito francescano. Anche i superiori dell'ordine erano scontenti dell'inaugurazione del seminario diocesano. Il ministro generale vedeva nella suddetta fondazione la fine dell'attività francescana in Moldavia. Le lettere che Mons. Camilli riceveva dalla Curia generalizia di Roma erano molto dure e tra le righe egli poteva leggere l'accusa di tradimento²⁶. Di conseguenza, il Definitorio generale dell'ordine, il 19 novembre dello stesso anno, prese la decisione di non mandare più missionari in Moldavia²⁷.

In una lettera confidenziale scritta alla vigilia della festa di Natale del 1886 e mandata al prefetto della Congregazione *De Propaganda Fide*, card. Giovanni Simeoni, il fondatore del Seminario diocesano di Jassy dichiarava: "Dio mi è testimone, che io nulla di male ho fatto contro l'ordine"²⁸.

La situazione iniziale del seminario di Jassy fu incerta, a causa della tensione che esisteva tra il vescovo e i suoi confratelli, i quali non riuscivano a comprendere come era stata possibile l'erezione di un seminario diocesano in una regione dove i francescani servivano ormai da tanti secoli.

Un altro importante motivo per cui i missionari della Moldavia si sentivano offesi era il fatto che la direzione del nuovo seminario fu affidata ai gesuiti. La reazione dei francescani contro Mons. Camilli fu molto vivace e duratura, ed era in sintonia con l'atteggiamento del padre generale dell'ordine. Di conseguenza, i francescani riuscirono ad ottenere l'approvazione della nomina di padre Daniele Pietrobono a primo ministro provinciale dei francescani della Romania; la Congregazione *De Propaganda Fide* emanò

²⁵ ASD JASSY, vol. 58/1908, f. 365-366, 371.

²⁶ Camilli fu incoraggiato nel suo rigido atteggiamento verso il padre generale dell'ordine dal comportamento di Mons. Ignazio Paoli, passionista (visitatore apostolico della Valacchia tra 1870-1883 e poi arcivescovo di Bucarest tra 1883-1885), il quale, per fondare nel 1870 il Seminario diocesano di Bucarest, dovette litigare con i superiori del suo ordine (D. DOBOȘ, *Biserica și școala*, vol. I, Iași 2002, p. 139).

²⁷ Pietro TOCĂNEL, *Storia della Chiesa Cattolica in Romania. Il Vicariato Apostolico e le missioni dei frati minori conventuali in Moldavia*, vol. III, parte 1-2, p. 701. Tuttavia questa non fu una decisione definitiva, in quanto ad aprile 1887 fu mandato in Moldavia il padre Alessandro Radovanovich (AGO CONV., *Reg. ord.*, 85, f. 139).

²⁸ ACEP, fondo SC, *Moldavia*, vol. 13, f. 314.

il documento il 16 aprile 1894²⁹. Dopo questa nomina, la Santa Sede credette opportuno accogliere, il 6 maggio 1894, le dimissioni che Mons. Camilli aveva presentato fin dal 22 dicembre del 1893³⁰. Alla guida della giovane diocesi fu nominato, come amministratore apostolico, il parroco di Săbăoani, padre Gaetano Liverotti³¹.

Oltre alla cura spirituale dei cattolici moldavi, Mons. Camilli si occupava costantemente anche dell'aspetto materiale della Chiesa locale di Jassy. Si deve notare la coscienziosità e la serietà che egli mostrava nelle visite pastorali. In queste occasioni egli si interessava da vicino dell'andamento della vita spirituale, ma anche della situazione materiale dei parroci e dei fedeli. Considerando la fragilità e le piccole dimensioni delle chiese esistenti sul territorio della Diocesi di Jassy, egli emanò il 29 settembre 1889 un decreto che stabiliva le norme per la costruzione delle nuove chiese:

Art. 1. Tutte le chiese nuove dovranno essere costruite in pietra e mattoni, essendo vietata la costruzione di chiese in legno o terra.

Art. 2. Tutte le chiese nuove dovranno essere abbastanza grandi.

Art. 3. Tutte le chiese nuove dovranno rispettare le norme liturgiche.

Art. 4. Tutte le chiese e le cappelle esistenti, costruite in legno e terra, non devono essere più ristrutturate, ma al loro posto, si costruiscano chiese in pietra e mattoni.

Art. 5. I progetti e i preventivi delle nuove chiese devono avere l'approvazione dell'Ordinariato³².

La venuta nella Moldavia, a marzo 1895, del nuovo vescovo di Jassy, Mons. Domenico Jaquet, porto tra i sacerdoti e i seminaristi di Jassy da una parte una novità di pensiero, ma dall'altra una difficoltà di accomodamento con le idee progressiste del vescovo svizzero. Lo stesso giorno in cui il vescovo prese possesso della diocesi (25 marzo 1895), visitò anche il seminario, dove fu ricevuto alle 11.30 con una solenne cerimonia. Nel pomeriggio, alle 17.00 il nuovo vescovo assistette ad una "accademia" preparata dai seminaristi nel suo onore³³.

3. Le dimissioni del primo vescovo di Jassy

Il 21 luglio 1884 il segretario di stato, card. Iacobini, scrisse al vescovo Camilli, esortandolo a tener conto dell'ambiente delicato in cui doveva

²⁹ AGO CONV. fondo *Romania*, vol. S/XX.B-1.

³⁰ K. EUBEL, *Hierarchia catholica medii et recentioris aevi (HC)*, vol. VIII (1846-1903), Patavii 1979, p. 316-317, n. 2.

³¹ B. MORARIU, *Series chronologica episcoporum ac praefectorum apostolicorum missionis fratrum minorum conventualium in Moldavia (Romania) durante saeculo XIX*, Roma 1942, p. 15.

³² N.G. CAMILLI, *Actele pastorale*, vol. II, p. 222.

³³ ASD JASSY, vol. 58/1891, f. 239.

svolgere il suo servizio episcopale³⁴. Questo contesto particolare includeva, oltre alle relazioni con le autorità civili e ortodosse, il rapporto con i propri confratelli francescani. Se Mons. Camilli è sempre riuscito ad avere delle relazioni armoniose con le autorità statali ed ortodosse, non si può dire la stessa cosa per quanto riguarda il suo rapporto con i missionari.

Dal momento in cui fondò il Seminario diocesano di Jassy, Mons. Camilli fu considerato dai francescani della Moldavia e dai superiori dell'ordine come un "traditore". Questi gli imputavano di aver trascurato le priorità dei francescani ad est dei Monti Carpazi; anzi, di aver agito, attraverso l'apertura del Seminario diocesano, contro il futuro della presenza dell'ordine in Moldavia.

Anche se egli non riconosceva di essere un traditore, secondo i missionari francescani, l'evidenza superava ogni dubbio, in quanto egli, chiamando i gesuiti alla direzione del seminario diocesano, diede un colpo troppo doloroso alla Missione francescana della Moldavia, che da secoli desiderava l'erezione di una provincia regolare e la fondazione di un seminario francescano.

Per rappacificarsi con i suoi confratelli, Mons. Camilli ripropose, ritornando ad una sua vecchia idea, ai superiori di Roma di erigere un'altra diocesi a Galatz, la quale poteva essere assegnata alla cura dei francescani, oppure di dividere la diocesi in due parti: una al nord della Moldavia, avendo come coordinatore il vescovo residente a Jassy; l'altra al sud della regione, dove i francescani scontenti potevano fondare una provincia e lavorare secondo il loro stile. Ma queste soluzioni non furono accettate dai superiori di Roma, i quali non volevano che l'Ordine francescano perdesse la sua importanza nel territorio moldavo³⁵.

Le difficoltà del vescovo Camilli aumentarono sempre di più, soprattutto nel settore finanziario, dovendo trovare sovvenzioni anche per i seminaristi di Jassy. Oppresso dalla questione economica, ma anche dai problematici rapporti con i missionari, Mons. Camilli scriveva, il 9 giugno 1891, alla Congregazione *De Propaganda Fide*, che l'unica soluzione che intravedeva era quella di "mettere la chiave sotto la porta e di scappare via a distanza di 1.000 chilometri da questa diocesi"³⁶.

La crisi nella Diocesi di Jassy, causata dalle tensioni tra Mons. Camilli e i suoi confratelli francescani, aumentava sempre di più. Essa raggiunse il culmine nel momento in cui il padre generale dei francescani, Lorenzo Caratelli (in carica dal 1891 al 1904), dopo aver consultato i suoi assistenti e ricevuto il *nulla osta* da parte della Congregazione *De Propaganda Fide*, mandò a Daniele Pietrobono, ad aprile 1894, la nomina a primo ministro

³⁴ AERC JASSY, vol. 1/1883, f. 95.

³⁵ I. GABOR, *Clerul indigen catolic din Moldova*, dattiloscritto, Nisiporești 1967, p. 145.

³⁶ AERC JASSY, vol. II/3, f. 81.

provinciale dei francescani del Regno di Romania³⁷. In realtà, Mons. Camilli aveva presentato le dimissioni fin dal mese di dicembre del 1893. Per porre fine alla tensione, la Santa Sede le accettò il 6 maggio 1894³⁸.

Finiva così la prima parte della storia del Vescovado di Jassy. Questo periodo fu caratterizzato da numerose difficoltà, soprattutto di ordine economico e relazionale. Nonostante l'abbandono della sua diocesi, l'attività pastorale del primo vescovo di Jassy, ha portato e porta, dei frutti abbondanti, che sono visibili ancor oggi, specialmente nei sacerdoti formati nel seminario diocesano da lui fondato.

Poco prima di lasciare la diocesi, il primo vescovo di Jassy affermava:

Non mi sono tirato indietro da nessun tipo di sacrificio, da nessuna fatica, perché ero assai convinto dell'importanza del clero indigeno. La superiorità del clero indigeno su quello straniero è incontestabile (...). Per questo sono sicuro che, fondando il seminario di Jassy, ho fatto un servizio anche alla nazione romena³⁹.

Dopo la partenza dalla Moldavia del vescovo Camilli, il console austriaco di Jassy, Rodolfo von Wodianer, mandò, il 2 dicembre 1894, una lettera al nunzio di Vienna, Mons. Antonio Agliardi (in carica dal 1893 al 1896), nella quale si mostrava contento dell'esistenza del Seminario diocesano di Jassy, il quale era destinato a preparare un clero indigeno, che poteva godere di tutti i diritti di cittadinanza. Nella stessa lettera, il console accennava alla serietà dell'insegnamento che i giovani seminaristi ricevevano: "Gli allievi del seminario si applicano dapprima allo studio ginnasiale e poi al teologico e sono non solo istruiti nella lingua romena e francese, nella tedesca ed ungherese come obbligatorie, ma anche nell'italiano e polacco come facoltative"⁴⁰. Il console, dopo aver presentato la situazione del cattolicesimo della Moldavia, finiva la sua lunga relazione affermando che "il seminario cattolico di Jassy debba essere conservato ad ogni costo"⁴¹.

³⁷ Prima di questa nomina il padre generale sottomise la sua decisione al prefetto della Congregazione *De Propaganda Fide*, card. Miecislao Ledóchowski, il quale era convinto che l'erezione di una provincia francescana in Moldavia era un'iniziativa necessaria per il futuro dell'ordine in quella regione (I. Gabor, *Ierarhia catolică a Moldovei*, vol. III, ms., Frumoasa 1974, p. 148-149). Di conseguenza, la congregazione emanò, il 16 aprile 1894, il decreto della nomina di padre Daniele Pietrobono a ministro provinciale, "affinché egli eserciti là l'incarico suddetto secondo le Costituzioni apostoliche" (AGO CONV., fondo *Romania*, vol. S/XX.B-1).

³⁸ HC, vol. VIII, p. 316-317, n. 2.

³⁹ ASD JASSY, vol. 58/1894, f. 143.

⁴⁰ ACEP, fondo NS, rubr. 109/1895, vol. 69, f. 687r.-687v.

⁴¹ ACEP, fondo NS, rubr. 109/1895, vol. 69, f. 694.

